

المكتبة
مكتبة عبد الحسين أبو حنيفة
كلية الآداب - جامعة البصرة

الوجوه والخلو

في فلسفة أبي البركات البغدادي

القاهرة

الطبعة الأولى - ١٩٦٢

الدكتور
محمد حسيني أبو سعدة
كلية الآداب - جامعة أسيرط

الوجوه والخلو

في فلسفة أبي البركات البغدادي

القاهرة
الطبعة الأولى - ١٩٩٣

الإهداء

إلى زوجتي ...

شاركتني مسيرة الكفاح في سبيل العلم

وأعطت فأجزلت العطاء

وثقانت كأجمل ما يكون الثنائي

محمد أبو سعد

« ان علينا للهدى ، وان لنا للآخرة والأولى »

(صدق الله العظيم)

« سورة الليل : ١٢ - ١٣ ،

مقدمة

إن تقييم حملة الغزالي النقدية على الفلسفة الإسلامية في ثوبها المشائي بزعامة ابن سينا في المشرق العربي في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجري ، يحتاج الى إعادة نظر وتقييم جديد لها في ضوء دراسات جادة متعمقة في جوانب التراث الفلسفي العربي والإسلامي الذي واكب تلك الحملة ، والجديد منه الذي ظهر على مسرح الحياة الفكرية في العصور اللاحقة . لقد كان شائعا حتى عهد قريب ، وربما مازال مستقرا في أذهان بعض الباحثين والمفكرين الإسلاميين المعاصرين أن هذه الحملة النقدية الغزالية كانت نكبة قاصمة للفكر الفلسفي الإسلامي من حيث ضيقت الخناق على الفلسفة في المشرق العربي وأجبرتها على الهجرة الى المغرب العربي لتجد فيه مهربا وملأذا ، حيث سارع الى نجلتها واحتضانها فلاسفة المغرب أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

وأصحاب هذا الرأي - فيما أعتقد - لا يصمدون في رأيهم هذا عن نظرة متعمقة شمولية تستوعب ما كان من تيارات فكرية كلامية وفلسفية إبان تلك الحملة وما ظهر من هذه التيارات بعدها مباشرة أو على مدى بعيد . فنظروا الى السطوح دون أن يفحصوا في الأعماق ، وإلى ظاهر الواقع الفكري والثقافي دون باطنه ومحتواه ، متأثرين في هذه النظرة بما أحدثته الحملة بفعل أحكام الغزالي بتكفير الفلاسفة في بعض المسائل ، من ضجة بلغت حد الثورة الدينية على مستوى علماء الدين والعامه ضد

(ب)

الفلسفة وأهلها ، وما نتج عن ذلك من ازدهار الفكر الدينى فى ثوبه السنى
الأشعري بصفة خاصة من حيث كان الغزالى رائد الحملة مفكرا أشعريا •

وفى ظل هذه النظرة المحدودة التى يغلب عليها الطابع الانفعالى بالآثار
الظاهرية للحملة غامت الرؤى ، وغاب الوعى بالآثار الحقيقية التى نجمت
عن الحملة ، فلم تعد العين ترى إلا ما شاع من حقد وكراهية للفلسفة
وأصحابها ، ومن ثم توارت وراء هذه الحجب تلك الآثار الايجابية التى كانت
تعمل بفاعلية تحت السطح ، وتتدافع وتنمو وتتطور لتثمر تيارات فلسفية
جديدة ذات مضامين جديدة تغلب عليها النزعة النقدية ، وتشيع فى تدفقاتها
روح التجديد والابتكار ، إن فى المنهج أو فى المذهب •

ولسنا نوافق هؤلاء الباحثين والمفكرين فيما ذهبوا اليه بخصوص
هذه الحملة وآثارها • وإنما الراى عندنا هو أن ايجابيات هذه الحملة كانت
أكثر كما وأشد أثرا وفاعلية من سلبياتها على صعيد الفكر الفلسفى بصورة
المتعددة • إن التقييم الحقيقى لحملة الغزالى من وجهة نظرنا يتمثل فى عدة
نقاط أهمها :

١ - إن نقد الغزالى العنيف لم يكن فى جوهره إلا نقدا عقليا فلسفيا
أثرى به الفكر الفلسفى الإسلامى ، ومن ثم فلم يكن موجها الى كل فكر
فلسفى بكل مضامينه وأبعاده وتصوراتهِ ورؤاه ، أيا ما كان هذا الفكر ،
ومهما كان مصدره إسلاميا أو غير إسلامى ، وإنما كان النقد موجها بالمقام
الأول الى الفكر الفلسفى الذى ينتسب الى أرسطو وإلهياته بالذات ، والذى
تأثر به المشاؤون المسلمون وخاصة الفارابى وابن سينا ، حيث وجد
الغزالى أن ابن سينا - متأثرا بأرسطو - قد ذهب الى آراء وأفكار صريحة
فى مخالفتها لبعض أصول العقيدة الإسلامية ومستوجباتها مثل القول بقديم
العالم وأزليته وإنكار علم الله تعالى بالجزئيات الحادثة ، وإنكار المعاد
الجسمانى أو بعث الأجساد فى الآخرة • ولذلك نرى أن الغزالى نفسه
لا يجد غضاضة فى أن يأخذ بكثير من آراء ابن سينا فى الطبيعيات ، وخاصة

(ج)

ما يتصل منها بالنفس الانسانية من حيث وجودها وماهيتها وصلتها بالجسم وخلودها ، كما يأخذ ببعض آراء ابن سينا في الاخلاق وفي الالهية -

وعلى هذا ، فإن الحملة إذا كانت قد ضربت الفلسفة الارسطية ومن تأثر بها من فلاسفة الاسلام ، فقد أدت بالضرورة الى انحسار التيار الارسطي بوجه عام ، وبالمقابل فتحت الباب على مصراعيه لتدفق التيار الأفلاطوني قديمه وحديثه ، الذي حظى بما يجعله في طياته من نزاعات روحية وصوفية يتأيده كثير من مفكرى الاسلام من أنصار الفكر الفلسفي الاشراقي أمثال أبي البركات البغدادي (ت ٥٤٧ هـ) وشهاب الدين الهروروى (ت ٥٧١ هـ) وغيرهم من دعاة التصوف الفلسفي أمثال ابن عربي وابن سبعين ، على اختلاف بين هؤلاء جميعا في درجات التأثير بهذا التيار وروافده -

٢ - وكان من إيجابيات الحملة النقدية للغزالي ، ما تمخضت عنه من سيادة النزعة النقدية البناءة لدى مفكرى أواخر عصر الغزالي وما بعده ، من المتكلمين والفلاسفة والصوفية -

فعلى صعيد الفكر الكلامي ، نلاحظ أن حملة الغزالي قد دعمت وأسهمت في خلق نزعات نقدية بدت أوضح ما تكون لدى أنصار المذهب الأشعرى حيث هيأت لهم الحملة مناخا ملائما تنتشر في ظله أفكارهم وأصول مذهبهم ، كما ضمنت لهم مشروعية مواصلة الهجوم والنقد لكل المذاهب والآراء المخالفة لمذهبهم خصوصا وأنهم اعتبروا أنفسهم الممثلين الشرعيين للمذهب أهل السنة والجماعة - وبعد أن كانت حركة الفكر النقدي عند الأشاعرة قبل الغزالي تتوجه في الأساس نحو مذاهب مخالفيهم من متكلمي الاسلام وخاصة المعتزلة والكرامية والباطنية ، ومن فرق غير المسلمين كالدهرية والثنوية والبراهمة واليهود والنصارى ، صارت حركة النقد الأشعرية يفعل تأثير حملة الغزالي وعند من جاء بعده ، أكثر شمولاً وأوسع

مجالا حيث شملت المتكلمين والفلاسفة وخاصة ابن سينا ، نلاحظ ذلك مثلا عند الشهرستاني الأشعري (ت ٥٤٨ هـ) حيث نجده ينتقد المتكلمين والفلاسفة المشائين في « نهاية الاقدام » ويخصص لنقد فلسفة ابن سينا كتابا مستقلا هو « مصارعة الفلاسفة » ركز فيه على نقد فلسفة ابن سينا الالهية وكادت هذه الفلسفة أن تنهار تحت ضربات الشهرستاني العنيفة (١) .

ثم بلغ الفكر النقدي الأشعري مداه عند فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) ، ولئن كان سيف الدين الأمدى (ت ٦٣١ هـ) وعضد الدين الايجي (ت ٧٥٦ هـ) وغيرهم من الأشاعرة قد اعتنقوا اتجاهات نقدية أيضا ، إلا أنها كانت أقل شمولا وأضعف أثرا من مثيلاتها عند الشهرستاني والفخر الرازي . وإذا كان هؤلاء من أشاعرة المشرق ، فإن المغرب العربي قد حفل أيضا ببعض الأشاعرة ذوى التوجهات النقدية ، ونذكر منهم محمد بن تومرت (ت ٥٢٤ هـ) وأبا بكر بن العربي (ت ٥٤٣ هـ) ثم ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) . وكانت هذه الاتجاهات النقدية امتدادا لحملة الغزالي النقدية وأثرا من آثارها الايجابية .

٣ - أما على صعيد الفكر الفلسفى ، فإن حملة الغزالي قد أسهمت بقدر كبير فى ظهور فلسفات نقدية ذات مضامين جديدة وأصول ورؤى جديدة تخالف مضامين وأصول الفلسفة المشائية الاسلامية ، وتقترب فى توجهاتها من الموروث الأفلاطونى بقدر ما تبتعد عن الموروث الأرسططاليسى الذى قوضت حملة الغزالي معظم أصوله الاعتقادية . ولعل أهم هذه الفلسفات النقدية والجديدة ، ما نجده لدى أبى البركات البغدادي (ابن ملكا) (ت ٥٤٧ هـ) وشهاب الدين السهروروى (المقتول) .

(١) كان موضوع رسالتنا للدكتوراه منذ عدة سنوات هو « موقف الشهرستاني النقدي من آراء الفلاسفة والمتكلمين » ومازالت الرسالة فى صورتها الخطية بمكتبة جامعة القاهرة .

(هـ)

(٥٨٧ هـ) وابن الفارض وغيرهم ممن كانت فلسفاتهم ذات طابع نقدي متميز ، وتتضمن أفكارا وأصولا جديدة مغايرة لما كان شائعا قبلها من فلسفات . وكذلك ما نجده من التصوف الفلسفى لدى ابن عربى وابن سبعين .

ولما كان أبو البركات البغدادي سابقا على هؤلاء جميعا بزمانه وبفكره معا ، فقد استحق أن يكون محط أنظار الباحثين المعاصرين ، خصوصا وأن عناصر الجودة والابتكار في منهجه وفي فلسفته ، وبروز الاتجاه النقدي الذي به يفند معظم وأهم المذاهب التي سبقتة ، قد ألقت بانعكاساتها المؤثرة على مذاهب وفلسفات مفكرى الاسلام الذين ظهوروا بعده إن في المشرق أو في المغرب .

وتقتضينا الأمانة العلمية أن نشير الى أن هناك دراسات وبحوثا قد سبقتنا الى تناول جانب أو أكثر من جوانب فلسفة أبي البركات الطبيعية والالهية (١) . لكننا عندما اطلعنا عليها جميعا لم نجد في أى منها معالجة ضافية ودراسة مستوعبة لقضية هامة من القضايا التي عرض لها

(١) من أهم تلك الدراسات ، دراسة جادة متعمقة في فلسفة أبي البركات ، قام بها الأستاذ الدكتور / محمد جلال شرف وضمنها كتابه « المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامى » وخصص لها الباب الأول من ص ٢١ - ٨٤ ، وقد اهتم المؤلف بإبراز الجوانب الصوفية الاشراقية في فكر أبي البركات واعتبر أبا البركات من مؤسسى المذهب الاشراقي في الفكر الاسلامى . وهناك دراسة متعمقة أيضا لأستاذنا الدكتور يحيى هويلدى موضوعها « نقد أبي البركات البغدادي لنظرية ابن سينا في النفس والعقل » ضمنها كتابه « دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية » من ص ٢٧٩ - ٣٠٧ ، وهى دراسة نقدية مقارنة تتناول أهم المسائل المتصلة بالنفس ، غير أن المؤلف لم يفصل القول في مسألة الخلود وأحوال النفوس في عالم الخلود . ومن البحوث الاكاديمية التي كتبت في فلسفة

أبو البركات ، ومثلث محور الارتكاز في فلسفته الالهية ، ألا وهي قضية « الوجود والخلود » صحيح أن بعض هذه الدراسات بما هي في معظمها تاريخ للفكر الفلسفي الاسلامي ، قد تناولت جانباً من هذه القضية ، لكنها كانت تناولات سريعة اقتضتها موضوعات كل دراسة وطبيعتها ، وتعدد الشخصيات التي تناولتها الى جانب أبي البركات . وحسب هذه الدراسات السابقة أنها تمثل جهداً لا ينكر لأصحابها من الأساتذة والباحثين ، وأشهد أنني أصبت من بعضها شيئاً من الفائدة ، لكن أعظم فائدة من تلك الدراسات هي أنها أكدت عندي العزم على القيام ببحث خاص شامل مستوعب لقضية « الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي » مقدماً لذلك بالحديث عن منهجه « منهج الاعتبار » من حيث مفهومه ودلالاته ودعائمه وأهم خصائصه ، وهو ما لم يتعرض له أحد من قبلنا فيما نعلم .

وقد حاولنا في بحثنا هذا ، أن نعرض لموضوع « الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي » بمنهج يعالج ما عرضت عنه أو أغفلته الدراسات السابقة أو عرضت لجوانب تتصل به في عجلة لا تكشف بدرجة

= أبي البركات، رسالة علمية تقدم بها زميلنا المرحوم الدكتور / صبري عثمان لنيل الدكتوراه من جامعة القاهرة عام ١٩٨٢م تحت إشراف أستاذنا الدكتور / محمد عاطف العراقي ، وكان موضوعها « الفلسفة الطبيعية والالهية عند أبي البركات البغدادي » وموضوع الرسالة واتساعه وتعدد مسائله اضطر الباحث الى أن يكتفي بذكر أهم آراء أبي البركات في كل مسألة وبعض أدلته ، غير أن الرسالة لم تتضمن من المقارنات والآراء النقدية للفيلسوف قدراً كافياً في نظرنا ، وأيضاً ، فقد عرض الأستاذ الدكتور / سامي نصر لطف لدراسة بعض جوانب فلسفة أبي البركات في الجزء الأول من كتابه « نماذج من فلسفة الاسلاميين » من ص ٣٣٧ - ٤٧٣ ، والدراسة في معظمها نصية أي تعتمد على إيراد النصوص العديدة ، ولا تعالج قضية الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات بالقدر الذي يشبعنا ويكشف بالقدر الكافي عن موقف الفيلسوف من هذه القضية .

كافية عن فكر أبى البركات وفلسفته في هذا الموضوع . ووفقا لفهمنا لنصوص الفيلسوف وتاويلاتنا لبعضها أحيانا ، ومقارنتها ببعضها ببعض ، وبغيرها من الآراء التى سبقته ، فقد أدى ذلك الى أن نقول بآراء تخالف كثيرا من الآراء التى تضمنتها بعض الدراسات السابقة ، على أننا لم نكتف بمجرد عرض آراء الفيلسوف فى كل مسألة تتصل بالموضوع ، وألا وقعنا فيما نحذر من الوقوع فيه وهو أن تكون الدراسة أفقية مسطحة خالية من العمق ، ومن ثم حاولنا دائما وبقدر ما وسعنا الجهد ، أن نبرز آراءه التقريرية والنقدية فى كل مسألة ونقارنها بما سبقها من آراء ، ثم نكشف عن انعكاساتها وآثارها فيمن جاء بعده من مفكرى الاسلام .

وإذا كانت بعض الدراسات السابقة قد حاولت تصنيف أبى البركات ، فاعتبرته بعض الدراسات فيلسوفا إشراقيا ، ومال بعضها الآخر الى وضعه فى مصاف الأشاعرة المتأخرين ، فقد نأينا بأنفسنا عن هذا التصنيف ، وذلك لأننا نعتبر أبى البركات صاحب فلسفة نقدية ذات طابع تجديدى إن فى المنهج أو فى المذهب ، وهى فلسفة تمثل بذاتها مرحلة متطورة للفكر الفلسفى الإسلامى بما هو فكر فلسفى ، ولا يعنى هذا أنها مقطوعة الصلة تماما بما سبقها من فكر كلامى أو فلسفى أو صوفى ، وإنما نجد فيها الحد الأدنى من تأثير اللاحق بالسابق ، والحد الأقصى من التجديد ومواءمة روح العصر الذى ظهرت فيه بما فرضته ظروف ذلك العصر الثقافية والعلمية والدينية ، على ما سيتضح لنا من أول البحث وحتى منتهاه .

ولسنا ندعى أننا بهذا البحث قد نبليغ الغاية التى تسد الطريق أمام كل بحث بعده ، وإنما فقط يمكننا أن نزعم أننا سنحاول ببحثنا هذا تقديم رؤية جديدة تلمسنا أهم أبعادها من خلال دراساتنا الاستطلاعية فى مؤلفات أبى البركات وخاصة كتابه « المعتبر » ولكل باحث جهده ورؤاه . وفى اعتقادنا أن الدراسات والبحوث العلمية تتكامل فيما بينها بما يحقق التواصل الفكرى ويدعم مشروعيته ، وفى هذا ما يضمن لنا استمرارية

(ج)

البحث والدراسة في التراث العربي والاسلامي إحياء وتجديدا وتاصيلا وإبرازا للجانب المضيئة فيه ، وتنقيحا له مما علق به من الشوائب بغير الزمن وتقادم التاريخ ، أو بفعل المغرضين الذين يحاولون أن يهيلوا التراب دائما على هذا التراث ويدعون الى طرحه جانبا بدعوى المعاصرة ، وهيئات أن يبلغوا مآربهم لأن التراث هو الجذور والأصول والمقومات الثابتة لهويتنا الثقافية والحضارية ، ومثل هؤلاء فيما يبتغون كمثل الباسط كفيه الى الماء ليلبغ فاه وما هو ببالغه •

وقد اقتضت طبيعة البحث وموضوعه أن يتضمن أربعة أبواب ذات فصول • عرضنا في الباب الأول لـ « أبو البركات ومنهجه » واشتمل الباب على فصلين أولهما : « أبو البركات في عصره » ، والثاني : « الاعتبار منهج أبي البركات » ، أما الباب الثاني فيعرض « وجود الله واجب الوجود » ويحتوي ثلاثة فصول ، أولها : « إثبات وجود الله ووحدايته » ، والثاني ، « خاص بصفات الله » ، والثالث يوضح « الغائية في أفعال الله » • أما الباب الثالث فنبحث فيه « وجود العالم » عند أبي البركات ويضم فصلين : أولهما ، « بيان نقد أبي البركات لمذاهب السابقين في وجود العالم » ، والثاني نعرض فيه للمذهب أبي البركات في وجود العالم • أما الباب الرابع والأخير ، فنخصصناه لبحث « الخلود » في مذهب أبي البركات • وقد احتوى فصلين : أولهما ، « إثبات وجود النفس وخلودها » ، والثاني ، « موقفه من خلود النفس » •

وعلى الله قصد السبيل

الباب الأول

أبو البركات ومنهجه

ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول : أبو البركات في عصره

الفصل الثاني : الاعتبار منهج أبي البركات

الفصل الأول

أبو البركات في عصره

ويشتمل على :

أولا : عصر أبي البركات

ثانيا : سيرته

ثالثا : واقعة إسلامه

رابعا : آثاره

أولا - عصر أبى البركات :

لو شئنا أن نؤرخ للعصر الذى ولد فيه أبو البركات البغدادي وقضى سنى حياته بين طهرانيه ، لكان دافعنا الى ذلك هو محاولة الكشف عن الاطار الحضارى الذى نشأ فى كنفه وتربى فى أحضانه ، ومن ثم يتضح لنا مدى التأثير والتأثير المتبادلين بين شخصية الفيلسوف وفكره ، وبين المؤثرات الحضارية السياسية والثقافية والعلمية ، كما يظهر لنا الى أى مدى كان فكر فيلسوفنا مرآة صادقة تعكس روح العصر وتفاعلها مع شخصيته ومقوماتها الموروثة والمكتسبة من جانب كما تكشف لنا الى أى حد أمكن له أن يستوعب التراث العلمى والفلسفى والدينى الذى آل اليه فى عصره ، وكيف تجاوزوه الى حيث أضاف اليه من عنده ما قدر عليه من تجديد وإبداع وإبتكار .

ومن هذا المنطلق ، فسوف نعرض هنا لأهم مظاهر الحياة السياسية والعلمية والفكرية فى العصر الذى نشأ فيه أبو البركات ، وهو ذلك العصر الذى يستغرق حقبة تاريخية تبدأ من منتصف القرن الخامس للهجرة تقريبا وتنتهى عند بدايات النصف الثانى من القرن السادس . وهو العصر الذى يسميه المؤرخون بعصر نفوذ السلالة (٤٢٩ هـ - ٥٥٢ هـ) والذى يكتنفه بحسب التاريخ والتبعية السياسية العصر العباسى الرابع آخر عصور الدولة العباسية .

١ - أهم مظاهر الحياة السياسية فى ذلك العصر :

كان العالم الاسلامى فى ذلك العصر تتنازعه قوى مختلفة وتتزعمه ثلاث خلافات هى : الخلافة العباسية فى بغداد وهى تعتنق المذهب السنى وتدعو له . والخلافة الفاطمية فى القاهرة وهى على المذهب الشيعى وتعمل على تقويته ونشر نفوذها المنافس لخلفاء بغداد ، حتى خارج حدودها . ثم الخلافة الأموية فى قرطبة بالمغرب العربى ، غير أن الخلافة العباسية كانت قد وصلت الى درجة من الضعف جعلت الخليفة العباسى فى بغداد لا يتمتع فى البلاد الاسلامية الواقعة فى نطاق دولته إلا بالولاء البرسمى فقط ، حيث

كان النفوذ الحقيقي للبويعيين فى العراق وفارس والرى وهمدان ،
وللغزنويين فى شمال الهند وخراسان وبلاد ما وراء النهر ومناطق من
إيران (١) .

ومنذ أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجرى . بدأ نجم كل
من البويعيين والغزنويين فى الأفول ليظهر نجم السلاجقة فى أفق الخلافة
العباسية منذ عام ٤٢٩ هـ وظل يقوى ويتنامى تباعا حتى عام ٥٥٢ هـ . وكان
من أوائل سلاطين السلاجقة الأقوياء السلطان ألب أرسلان ثم السلطان
ملكشاه من بعده . وبموت ملكشاه ووزيره نظام الملك عام ٤٨٥ هـ دخلت
الدولة السلجوقية مرحلة جديدة من تاريخها ، اتسمت فيها بشىء من
الضعف وكثير من الانقسامات . وبدأ الصراع يحتدم بين آل البيت
السلجوقي على السلطة ، وانتهى بغلبة السلطان بركيارق حيث اعتلى عرش
السلطنة أوائل عام ٤٨٧ هـ بموافقة الخليفة العباسى المقتدى الذى كان
أبو البركات يعمل طبيبا خاصا له . غير أن المقتدى ما لبث أن قضى نحبه
وتولى ابنه المستظهر أمر الخلافة من بعده . ويذكر ابن أبى أصيبعة أن
أبا البركات ظل يعمل طبيبا خاصا للخليفة المستظهر كما كان طبيبا لأبيه
المقتدى من قبل (٢) .

وقد أدى الصراع على الحكم بين رجال البيت السلجوقي قبل تولية
السلطان بركيارق وبعد توليته ووفاته ، الى ضعف سلطة السلاجقة
والخلافة العباسية بالتبعية ، مما جعل الفاطميين يحاولون استعادة
سيطرتهم من جديد على ما كانوا قد فقدوه من قبل من مدن الشام (٣) . وقد

-
- (١) بارتولد : تاريخ الحضارة الاسلامية ، الترجمة العربية ، ص ٥٤ ،
د . عبد النعيم حسنين : سلاجقة إيران والعراق ، ص ١٢ ، القاهرة ، ط ١ .
(٢) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ، ج ٢ ص ٢٠٤ .
(٣) د . محمد جمال سرور : النفوذ الفاطمى فى بلاد الشام والعراق ،
القاهرة ، ط ١ ، ص ٦٥ .

نتج عن هذا وذاك ، ظهور تيارين من أعتى التيارات التى تهددت الدولة السلجوقية والخلافة العباسية على السواء ، أما أحدهما فهو تيار الحملة الصليبية التى بدأت منذ عام ٤٩٠ هـ على بلاد الشام ، واستطاعت بعد عدة سنوات أن تستولى على بعض مناطق من فلسطين وبلاد الشام وسواحلها(٤) . وأما التيار الثانى ، فكان تيار الباطنية . حيث كان الاسماعيليون قوة سياسية لا يستهان بها ، وإن لم تكن لهم ساحة معينة مجتمعة يمارسون فيها نشاطهم السياسى الذى بدأ فى هذه الفترة يتجاوز أسوار قلاعه ويمتد خارج حصونه(٥) .

وبفضل معونة الخليفة الفاطمى بمصر وتأييده ، وبفضل العلماء المبرزين من دعاة هذا التيار مثل الحسن الصباح صاحب قلعة « الموت » وأحمد بن عطاءش صاحب قلعة « دركوه » الواقعة قرب مدينة أصبهان ، استطاع هذا التيار أن يغطى معظم بلاد فارس والديلم والجبل ، ويتخذ من الفتن والاضطرابات روافد تغذى مسيرته وتقوى اندفاعاته . وظل هذا التيار الباطنى يمدد وجزره ينخز فى أساس الدولة العباسية ويستغرق قوى السلاجقة حتى غدا من أهم العوامل التى أدت الى نهايتها فيما بعد(٦) .

وكان على سلاطين السلاجقة الذين أتوا بعد بركيارق أن يواجهوا خطر التيار الباطنى فى الداخل وخطر التيار الصليبيى الوافد من الخارج . وقد أمكن لهم خلال سنوات قليلة أن يكسروا شوكة الباطنية ويحدوا من نشاطهم

-
- (٤) أبو الفدا ، المختصر فى أخبار البشر ، ج ٢ ص ٢١٠ ، ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ١٢ ، ص ١٦٣ .
(٥) بارتولد : تاريخ الحضارة الاسلامية ، الترجمة العربية ، ص ٨٤ ،
(٦) الراوندى : راحة الصدور ، ص ٢٢٣ من الترجمة العربية
القاهرة ١٩٦٠م ، ابن الأثير : الكامل ، ج ٨ ، ص ١٦١ .

فَيُنَحْسِرُوا دَاخِلَ فَلَاعِهِمْ ، غَيْرَ أَنَّهُمْ لَمْ يَسْتَطِيعُوا ذَلِكَ بِالنَّسْبَةِ لِلصَّلِيبِيِّينَ
إِلَّا بِجَهْدٍ جَهِيدٍ وَبَعْدَ سَنَوَاتٍ طَوِيلَةٍ (٧) .

وتجدر الإشارة إلى أنه في عام ٥١١ هـ توفي السلطان السلجوقي
محمد بن ملكشاه . وكان أبو البركات البغدادي يقوم بأمر علاجه أثناء
مرضه ، فلما يئس السلطان من شفائه ، اتهم أبا البركات بسوء علاجه ،
فحبسه مدة . فلما مات السلطان خلفه ابنه السلطان محمود الذي اتخذ
أبا البركات وزيرا وطيبيا له أيضا . غير أن ثورة بغداد قامت ضد هذا السلطان
تأييدا للخليفة العباسي المسترشد ، فقام الثائرون بالهجوم على قصر السلطان
السلجوقي ودار وزيره وطيبه أبي البركات ونهبوها . وكان ذلك
عام ٥١٢ هـ (٨) .

ومنذ خلافة المسترشد ، وعلى مدى ما يقرب من أربعين سنة أو يزيد ،
يشهد المسرح السياسي للدولة العباسية ظهور قوتين تتبادلان الدور
... يتجاذبهما حيناً وتنافرهما أحيانا - في تحريك أحداثه وتشكيل مواقفه
وتحديد شخصياته المؤثرة . أما القوة الأولى ، فهي قوة سلاطين السلاجقة
الذين تولوا الأمر خلال هذه الحقبة التاريخية . وأما القوة الثانية فتمثلت
في تلك الصحوحة المتأخرة للخلافة العباسية المستضعفة ومحاولتها الجادة
منذ عهد المسترشد أن تستعيد هيبتها وقبضتها على ناصية الأمور في الدولة ،
والجهد إلى أقصى درجة ممكنة من سيطرة السلاجقة ونفوذهم ، فبدأ الصراع
باحتدام بين هاتين القوتين ، برغم ما كان يتهددهما معا من الباطنية الاسماعيلية
والصليبيين .

وقد ظلت هذه الصراعات تظلم وتختفي على مسرح الحياة السياسية ،
حيناً بين سلاطين السلاجقة بعضهم وبعض ، وحيناً بين هؤلاء وبين الخلفاء

(٧) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٢ ، ص ١٦٦ - ١٦٧ ، محمد
عبدالله عنان : تراجم اسلامية ص ٥١ - ٥٢ .

(٨) البيهقي : نعمة صوان الحكمة ، ط شفيح ، ص ١٥٠ - ١٥٣ ،
ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٧٣ - ١٧٨ .

العباسيين ، وتارة بين السلاجقة والخلفاء في جانب وبين الباطنيين والصليبيين في جانب آخر ، حتى اذا جاء عام ٥٥١ هـ بدأت الدولة السلجوقية في الانهيار حيث دخلت عصرها الأخير ، عصر الاضمحلال والسقوط بعد موت السلطان سنجر أشهر سلاطينهم وأقواهم ، ثم انتهت تماما عام ٥٩٠ هـ بموت السلطان طغرل بك (٩) .

وقد عاش فيلسوفنا أبو البركات البغدادي في هذا العصر المضطرب الزاخر بالأحداث والصراعات السياسية ، فعاصر يدراك ووعي كاملين تلك الفترة الأخيرة لمجد السلاجقة ، والتي بدأت بحكم السلطان محمد بن ملكشاه عام ٤٩٨ هـ وانتهت بنهاية حكم السلطان مسعود عام ٥٤٧ هـ وهو عام وفاة أبي البركات .

وكان أبو البركات - كما ذكرنا - قد عمل وزيرا وطيبيا خاصا لأكثر من واحد من سلاطين السلاجقة وخلفاء بني العباس . وقال بسبب هذه الصلة والثقة حظا وافرا من التكريم والاجلال والثراء ، إلا أنه قد أصابه لنفس السبب بعض الشرور التي كانت تلحق بهذا السلطان . أو بذلك الخليفة ممن يعمل في بلاطهم . فقد هوجمت داره ، ونهب ما فيها من ممتلكاته الخاصة وما كان فيها من ودائع للناس . كما تعرض للجيسي مرة ، وللأسر الذي وقع فيه السلطان مسعود بعد ذلك حيث كان قد انتقل إلى بلاط الخليفة المسترشد (١٠) . وقد أثرت هذه الأحداث المؤسفة في نفسه تأثيرا سيئا بلا شك .

على أن ما شهده من ألوان الفتن والمحن والحروب والصراعات السياسية والدينية ، قد انعكس على نفسه وأثر فيها بدرجة تجعلنا نقول بأنه إن صليح

(٩) محمد إقبال : في مقدمته لكتاب « راحة الصدور » ، للراولدي ، ص ٧٠ .

(١٠) بينيس : في مقالة بدائرة المعارف الإسلامية ، مادة « أبو البركات » ترجمة الأب قنواشي ، ج ٦ ، ص ٤٢٨ طبعة دار الشريعة في القاهرة .

ما يحكى عنه من « دهاء ومكر ومحاولة الإيقاع بأعدائه ومنافسنيه » (١١) ، فإن ذلك لا يرجع فى نظرنا الى أصله ونشأته اليهودية بقدر ما يعد انعكاسا لروح العصر الذى نشأ فيه وقضى حياته بين ظهرائه ، خصوصا وأن المناصب والوظائف التى شغلها كانت تجعله وهو اليهودى محط الاحقاد والحسد ومهدفا لكيد الكائدين ، كما هى عادة كثير من ضعفاء النفوس فى علاقاتهم مع النابيين وذوى الشأن الرفيع .

٢ - أهم مظاهر الحياة الفكرية فى عصره :

فى ثانيا هذا الخضم السياسى الزاخر بمختلف التيارات السياسية المتصارعة ، كانت التيارات الفكرية أيضا تضطرم فتتلاقى حيناً وتفترق أحيانا وإن اتخذت جميعا من الفكر الإسلامى حقلًا خصيبا تتفاعل مع مبادئه فى باطنه من تراث عربى وأجنبى ، فيتم تراؤفا به ، كما تتزايد أيضا درجات إثرائه . بما تحمله هذه التيارات من آثار علمية خصيبة بفعل طوائف كانت ترتطم به من مذاهب متعارضة أو ما كانت تمتزج به من ثقافات أجنبية فى السلم والحرب ، فإذا بالحضارة الإسلامية إبان القرنين الخامس والسادس الهجريين تتسع آفاقها وتعمق مواردها بعد إذ تعددت وتنوعت فى العصور العباسية السابقة ، وترتفع معدلات نمائها فتتعدى فى مستوى علميها المنهج القنطرة على التأثير والعطاء السخى الذى أصابت منه أوروبا فى غضون الوسطى أكثر مما أصابته من غيرها من الحضارات فى مجالات العلوم والفلسفة والفنون والآداب .

١ - كانت البلاد الإسلامية الواقعة فى ظل الخلافتين العباسية فى بغداد والفاطمية فى مصر ، تمثل مسرحا فكريا يموج بمختلف المذاهب الدينية والنظريات العلمية والفلسفية . ويظهر من بين العرب والمسلمين نوعيات

.....

(١١) ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٩ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، يحكى قصة عن محاولة أبى البركات الوقعة بمنافسنيه ابن التلميذ عند الخليفة المستضى بالله ، وتشملة فى ذلك .

مختلفة من العلماء والأدباء والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والصوفية وغيرهم ممن امتلأت بهم وبمؤلفاتهم ساحة العالم الاسلامى مشرقه ومغربيه ، ومن ثم فقد حظى عصر أبى البركات بازدهار علمى وثقافى ودينى لم يكن وليد الصدفة وإنما تضافرت عدة عوامل فائمت هذا الازدهار .

ولعل من أهم هذه العوامل ، ما حدث من تعميق وتوسيع لدائرة الامتزاج الحضارى والثقافى الذى حدث بين الأجناس المختلفة التى احتواها المجتمع الاسلامى وبين ثقافتها وثقافة العرب والمسلمين فى ذلك العصر . فعلى سبيل المثال بدا أثر الاسلام وثقافته واضحا فى ارتقاء الفكر الفارسى وازدهاره وظهور علماء وفلاسفة مسلمين من أصل فارسى أمثال الفيلسوف ناصر خسرو (ت ٥٠٥ هـ) وأبى القاسم محمود الزمخشري آخر فحول المعتزلة (ت ٥٣٨ هـ) ثم عمر الخيام الأديب الفيلسوف الفلكى (ت ٥٢٥ هـ) ومحمد بن عبد الكريم الشهرستائى المتكلم والناقد الأشعرى (ت ٥٤٨ هـ) ثم الامام فخر الدين الرازى الذى لعدده فيلسوف الأشاعرة بلا منازع (ت ٦٠٦ هـ) ، وغير هؤلاء من الأدباء والشعراء والمتصوفة وهم كثير (١٢) .

ومن العوامل التى أدت الى ازدهار الحياة الفكرية إبان عصر أبى البركات أيضا ، ذلك الصراع الحاد الذى كان قائما بين الخلافة العباسية فى بغداد ويناصرها السلاجقة وجميعهم على المذهب السنى ، وبين الخلافة الفاطمية فى القاهرة وهى على المذهب الشيعى ، وكل من الخلافتين تصعو مذهبا وتنتصر له. وتخصص له أئمة الدعاة من العلماء والفقهاء والأدباء وتوفر لهم مناخا ملائما لتكوين علمى مكين ، فتزودهم بالمؤلفات العلمية والمكتبات الباهرة الى جانب ما تغدق به عليهم من عطايا وهبات وتشجيع أدبى أيضا .

(١٢) انظر : بارتولد : تاريخ الحضارة الاسلامية ، الترجمة العربية ص ٧٣ - ٧٤ ، أحمد أمين : ضحى الاسلام ، ج ١ ، ط ٥ ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، رضا زادة : تاريخ الأدب الفارسى ، ترجمة محمد هندوى ص ١٢٦ ، ص ٨٧ .

على أن الصراع بين هذين المذهبين ، لم يقف عند حدود السهولة لـ لكل منهما بالكلمة والمنطق والبرهان ، بل كان يتجاوز ذلك الحد أحيانا الى حيث التصادم بقوة السيف . ويذكر هنا للسلاجة ما كان لهم من فضل في إرساء دعائم المذهب السنن ومواجهة خصومه من الشيعة خاصة . وذلك لأن السلاجة كانوا « يعلنون التشيع ضللا ومروقا » ومن لم رأوا أن نشر العلم والثقافة خير طريقة لتحرير عقول الناس وتثقيف عقيدتهم مما علق بها من ضلال التشيع أيام البويهيين . وقد أمكن لهم أن يحققوا تفوقا للمذهب السنن في إيران منذ أواخر القرن الخامس الهجري ، وإن لم يقسروا على إزالة الشيعة منها إزالة تامة (١٢) .

ومن جهة أخرى ، فقد أدى هذا الصراع الى إثراء الحياة الفكرية بفضل ما كان يعتقد بين دعاة وعلماء السنة من الأشاعرة وبين علماء الشيعة ، من مناظرات وحوارات وجدل تتبادل فيه الانتقادات الجادة ووجهات النظر المعارضة ، كل فريق ينتصر بها لمذهبه وينتقد المذهب الآخر مبنيا ما به من عورات وضعف ، كل ذلك على أساس من النظر الحر والعلم الخبير والحجج والبراهين التي يستند اليها كل منهما فيما يلزم اليه تقريراً أو انتقاداً .

وثمة عامل آخر أسهم بلا شك في ازدهار الحياة الفكرية في عصر أبي البركات ، ويمثل في تلك الحرية الحقيقية التي كفلها الاسلام للمسلمين ولغير المسلمين ممن دخلت بلادهم تحت نفوذ الدولة الاسلامية . فقد دخلت في ظلال الحكم الاسلامي زمن السلاجقة شعوب جديدة تركية وهندية وفارسية وإيرانية ورومانية ، وقد نعم الكل بحرية العقيدة وحرية الفكر ، فتعاضوا معاً في ظل هذه الحرية ناعمين بالتسامح الديني الذي أكسبه الاسلام لأمله ولمن دخل فيه من بعد ، كما كفله للمؤمنين الذين بقوا على دياناتهم بعد خضوع بلادهم سياسيا للخلافة الاسلامية . وإذا كان كثير

(١٢) يارثولد : تاريخ الترك في آسيا الصغرى ص ١٠٩ من الترجمة العربية ، تاريخ الحضارة الاسلامية ط ٢ ، ص ٨٣ من الترجمة العربية .

من هؤلاء ، بعدة الفتوحات السلجوقية ، قد دخلوا بمحض إرادتهم فى دين الاسلام أفواجا ، فإن الباقين ظلوا أحرارا فى عقائدهم اليهودية والنصرانية ، والبوذية والمناوية . وكذلك تمتع أتباع ديانة زرادشت بالحرية الدينية الى نهاية العصر العباسى (١٤) .

وكان من مظاهر هذه الحرية أن فتحت أمام هؤلاء جميعا فرص العمل فى شتى المجالات ، وعمل بعضهم كمؤدبين ومربين لأبناء الملوك والسلطين ، وعمل النابغون منهم ممن اشتهروا بالذكاء والقدرات العقلية الخاصة ، فى مجال العلم والثقافة والطب والفلسفة ، ترجمة وتأليفا وممارسة . ولقد ذاع صيت بعضهم لدرجة أن خلفاء العباسيين وسلطين السلاجقة اتخذوا منهم وزراء وأطباء وأدباء فى بلاطهم . وكان منهم فى عصر أبى البركات ، على سبيل المثال ، هبة الله بن صاعد المعروف بابن التلميذ البغدادي الطبيب النصراني (ت ٥٦٠ هـ) والذي يقول عنه ياقوت : « كان واحد عصره فى صناعة الطب ، متفنا فى علوم كثيرة ، حكيما أدبيا شاعرا مجيدا » . وكان عارفا بالفارسية واليونانية والسريانية ، متضلعا فى العربية » (١٥) . وكان منهم أيضا فيلسوفنا أوحى الزمان أبو البركات البغدادي الطبيب والفيلسوف اليهودي الذي أسلم فى أواخر حياته (ت ٥٤٧ هـ) (١٦) ، وتلميذه وصديقه أسحق بن ابراهيم بن عذرا (١٧) .

وأما العامل الأهم من العوامل التى أثرت بقوة فى ازدهار الحياة العلمية فى عصر أبى البركات ، فيتمثل فى تلك الصراعات المذهبية الدينية

(١٤) أنظر ، أرنولد : الدعوة الى الاسلام ، الترجمة العربية ط ٣ ، ص ١٨٢ .

(١٥) ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٩ ، ص ٢٧٦ وما بعدها .

(١٦) البيهقي : تنمة صوان الحكمة ، ص ١٥٠ .

(١٧) بينيس : فى مقاله بدائرة المعارف الاسلامية مادة « أبو البركات » ج ٦ ، ص ٤٢٨ دار الشعب .

والفلسفية والكلامية التي كان يموج بها ذلك العصر . وأزعم أن هذا العامل أهم العوامل جميعا لاعتبارين : أولهما ، ما أدى اليه من إثراء للحياة الفكرية وازدهارها والثاني ، هو أنا نعتبر أن منهج فليسوفنا أبي البركات ومذهبه كانا من أهم النتائج التي أسفر عنها صراع الأفكار والمذاهب في هذه الحقبة التاريخية بحيث تعد فلسفة أبي البركات مرآة حقيقية تعكس روح العصر دينيا وفلسفيا من جانب ، وتفاعل به ومع له لتجاوزة الى فلسفة نقدية تجمع في طياتها أمشاجا من معطيات العصر ، وأفكارا وآراء جديدة انصهرت مع هذه الأمشاج فولدت فلسفة اسلامية ذات طابع خاص ، وفكر في معظمه غير مسبوق .

فخلال عصر أبي البركات ، اكتظ المسرح الثقافي والفكري للمشرق العربي بمختلف التيارات الفكرية والمذهبية فقد كان هناك التيار السني الهادر المتدفق المتنامي دائما ، يقابله التيار الشيعي الممزق الذي يغلب عليه في عصر السلاجقة طابع الانحسار والتفوق ، وقد أشرنا الى هذين التيارين من قبل . وكان الى جانبهما تيار المعتزلة يمثل أفراد من البقية الباقية من فرقته أمثال عبد السلام بن يوسف القزويني بنيسابور (ت ٤٨٢ هـ) ، وأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) الذي كان يجاهر بمذهبه الاعترالي ويدونه في كتبه ويصرح به في مجالسه ، ثم خلفته من بعده أبو الفتح ناصر بن عبد السيد الخوارزمي (ت ٦١٠ هـ) (١٨) . وكان هذا التيار أقل خطرا من الشيعة على المذهب السني ، لما كان بين المعتزلة والسنيين من اتفاق في بعض الأصول ، وفي انتصارهم جميعا للاسلام وعقائده ودفاعهم عنه ضد مخالفيه .

والى جانب المعتزلة ، كان هناك تيار التصوف العام ، وهو وإن كان أكثر من سابقه ذيوعا وانتشارا خصوصا في أوليات العصر ، إلا أنه لم يكن

(١٨) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ٤ ، ط ٢ ، ص ٥٣ ، ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٩ ، ص ١٢٦ .

أشد منه قوة وخطرا ، لأنه اتخذ شكلا عاما قائما على المضمون العمل ومعتمدا على ضروب من السلوك والمعاملات والمجاهدات الشخصية التي يقوم بها كثير من العامة وبعض المشايخ والشعراء والأدباء ، ومن ثم خلا هذا التيار حتى أخريات القرن الخامس الهجرى - من المضمون النظرى العميق - فدخل فيه أناس عبثوا بمظهره البسيط وغالوا فيه وادعوا الوصول والكشف ، وأظهروا بالحيل ما يبدو كرامات ، وبالفوا فى مظاهرهم حتى استطاعوا أن يتخلوا من ادعاء التصوف سبيلا للكسب والثراء ، حتى أدركهم الامام أبو حامد الغزالي فوجه التصوف وجهة جديدة ، وتقى تياره مما علق به من شوائب ، ووضع الأصول النظرية للتصوف السننى ، وقوى دعائمه ، وهذب نسقه ، مما سيتضح لنا بعد قليل .

والى جانب هذه التيارات الكلامية والصوفية ، كان هناك تيار الفلسفة الأرسطية الذى يسرى فى طبقات الفلسفة المشائية الإسلامية التى أرسى ابن سينا دعائمها بعد الفارابى . ولئن كانت هذه الفلسفة قد احتوت آثارا لأفكار وآراء أفلاطونية وأفلوطينية ، إلا أن التأثير الحاكم والفاعل فى هذه الفلسفة كان للتيار الأرسطى ، حتى إذا هب إعصار الحملة النقدية العنيفة للغزالي على هذه الفلسفة وعلى مصادرها الأرسطية ، بدأ الانحسار التدريجى لهذه الفلسفة فى المشرق ، فراح تبحر لها عن هاوى وأنصار جدد ، فهاجرت الى المغرب العربى حيث تقبلها ابن طفيل وابن رشد بقبول حسن . وإذ كادت ساحة المشرق تفرغ من هذا التيار الأرسطى ، فقد بزغ نجم الفلسفة الأفلاطونية بفرعها القديم والحديث ، فى الأفق ، وبدأ فلاسفة الاسلام ينهلون من معين هذه الفلسفة بجرعَات أكبر وتناول أعمق ، مما أفادهم فى بناء أنساق فلسفية جديدة تقترب من أفلاطون وأتباعه بقدر ما تبتعد عن أرسطو وأشيعاه من المسلمين . وقد بدأ ذلك بصورة واضحة لدى فيلسوفنا أبى البركات ، ومن بعده شهاب الدين السهروردى (المقتول) الذى نعتبره المؤسس الحقيقى للتصوف الاشراقى والفلسفة الاشراقية ، ثم

تجدد هذا العزوف عن أرسطو أيضا لدى الصار المصوف الفلسفي أمثال
ابن عربي وابن سبعين بعد ذلك (١٩) .

هذا التباين بين المذاهب الدينية والكلامية والفلسفية ، أدى بطبيعة
الحال الى صراع فكري تنور رحاه أحيانا بين الفقهاء والمتكلمين ، وتارة بين
المتكلمين بعضهم وبعض من معزلة وشيعة وأشاعرة وطورا بين الفقهاء
والمتكلمين في جانب والفلاسفة في جانب آخر . وإذا كان الصراع بين
المذهب السائد في ذلك العصر وهو المذهب الأشعري ، وبين الحنابلة ،
وكذلك الصراع بين السنة والشيعة كان يتجاوز أحيانا حدود الجدل العنيف
والحوار والمفكرات الحادة الى حيث يجر الى ساحته رجالا الدولة أحيانا ،
فإن الصراع بين أهل السنة ويمثلهم الأشاعرة ، وبين الفلاسفة لم يتخذ
شكلا حادا إلا في أواخر القرن الخامس الهجري حيث ظهر متكلم اشعري
سني ذاع صيته هو إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ) ، ت ١٠١٠
الى المذهب الأشعري ونافح عن الاسلام السني ، وقاوم بلسانه وقلمه
المذاهب المخالفة وخاصة ما ينتسب منها الى المعتزلة والباطنية والفلاسفة .
فكان أول من تصاعد بالصراع وانتقل به من درجة المقت الشعبي الدفين
لهذه المذاهب ، الى درجة الهجوم العلمي العلني المقتن المدروس (٢٠) . ثم جاء
الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) فسار على درب أستاذه الجويني ، غير
أنه كان في مواجهة الفرق الثلاثة ، أعنف منه هجوما ، وأشد شكيمه وأقوى
متطقا ، فوسع دائرة هؤلاء الخصوم لتشمل غلاة المتكلمين والشيعة
والفلاسفة المشائين ، ومدعى التصوف .

(١٩) انظر د. محمد علي أبو ريان : دراسات في الفلسفة ، ط ١
ص ٧٣٦ ، ص ٧٦٤ .

(٢٠) انظر ، السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٣ ، ص ٢٥٢ ، ابن تفرى
يروى ، الهجوم الزاهرة ، ج ٥ ، ص ١٢١ .

وإذا كان هجوم الغزالي على غلاة المتكلمين والشيعة والفلاسفة ، أمر له ما يبرره من حيث إن كلا من هؤلاء قد ذهب إلى آراء تعارض أصلا أو أكثر من أصول الدين وتتنافى مع جوهر الكتاب والسنة ، فإن هجومه على المتصوفة مما يحتاج إلى تفسير . وفي ذلك نقول بأن الغزالي لم يعترض على أصحاب الذوق والكشف من رجال التصوف السني أمثال المحاسبي والقشيري ، لأن حاصل عمل هؤلاء كما يقول في « المنقذ من الضلال » هو « قطع عقبات النفس ، والنزاهة عن أخلاقها المذمومة وصفاتها المذمومة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله » ، وهو ما تآقت نفسه إليه دائما ، ولكنه يركز هجومه على من يدعى علم التصوف ويزعم أنه بلغ مبلغا ترقى عن الحاجة إلى العبادة (٢١) . هذا بالإضافة إلى من اندسوا بين صفوف المتصوفين على الحقيقة من الدجالين الذين اهتموا بالمظاهر وانغمسوا في الذكر ومظاهره ، والخرافات والأوهام وكذلك الغلاة من الصوفية الذين قالوا بالحلول ووحدة الوجود (٢٢) .

وعلى هذا ، يمكن القول بأن الحملة النقدية العنيفة التي شنّها الغزالي على هذه الفرق جميعا كانت بداية لمرحلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي امتدت حتى أواخر القرن الثامن الهجري ، فحققت بنتائجها ثراء فكريا وخاصة في الجانب الفلسفي من الفكر الإسلامي ، لم تشهد العصور اللاحقة . ولعل من أهم نتائج هذه الحملة ، سيادة النزعة النقدية الجريئة والبناء التي اعتنقها معظم مفكرى ذلك العصر مترسمين خطى الغزالي ، ومعتمدين فيها على النظر العقلي الحر بعيدا عن قيود الوراثة المذهبية ، وخروجا على الأعراف والتقاليد الفلسفية التي فرضها أرسطو زمننا ، ودعمها أشياعه من المشائين المسلمين ، وما نتج عن هذه النزعة من هلم كثر من الأصول المنهجية والمذهبية السابقة ، يقابله خلق وإبتكار لأصول أخرى جديدة ، نذكر منها بوضوح في الفلسفة النقدية عند أبي البركات

(٢١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ١٤٠ .

(٢٢) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، ج ٢ ، ط ٣ ، ص ٦٣ .

البغدادي ، وفلسفة الاشراق عند السهروردي المقتول ، والتصوف الفلسفي عند ابن عربي وابن سبعين ، الى جانب النظرات والأفكار والتوجهات النقدية العلمية منها والفلسفية التي تلمسها في فكر كل من الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) وفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) وعضد الدين الايجي (ت ٧٥٦ هـ) من كبار الأشاعرة ، وكذلك لدى نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) .

وعلى ذلك ، فإن قول بارتولد بأن « القرن الخامس الهجري يعد عصر انتضاء العصر الذهبي للحضارة الإسلامية وبدء دور الانحطاط » (٢٣) . قول يعوزه البرهان ، ويحتاج الى إعادة للنظر والبحث في المرحلة التالية لهذا القرن ، وهي المرحلة التي تحدثنا عنها قبلا . وأشنع منه ما ذهب اليه المستشرق « براون » حين زعم - بغير حق - « أن حركة الفلسفة في المشرق قد انتهت بموت ابن سينا ، الطبيب والفيلسوف المشهور (٢٤) » . وفي رأينا فإن هذا الحكم لا يصدق إلا إذا قصد صاحبه بالفلسفة هنا الفلسفة المشائية بالذات ، وان كان النص لا يحمل أية دلالة على ذلك ، ويكفي دليلا على خطأ هذا الحكم ما ذكرناه من ظهور فلسفات جديدة ذات مناهج جديدة ومحتوى جديد ، وفي مقدمة هذه الفلسفات فلسفة أبي البركات البغدادي كما سيتضح لنا بجلاء خلال مسيرتنا في هذا البحث .

ثانيا - مسيرة أبي البركات :

لم يكن فيلسوفنا أبو البركات من هؤلاء الذين سجلوا لنا سيرهم الذاتية ، كما أنه لم يجد من مؤرخي السير المعاصرين له والآتين بعده من أعطى سيرته حظها من الاهتمام اللائق بها ، اللهم إلا قليلا . فبعضهم أهملها بالكلية ، والآخرون وبهم قلة تعرضوا لها بإيجاز يضحج الباحث في حيرة

(٢٣) بارتولد : تاريخ الحضارة الإسلامية ، ص ٧٩ من الترجمة العربية .

ومشقة تلزماته أحيانا كثيرة اللجوء الى مقارنة الأحداث والروايات التي كتبت عنه لينتهي بضروب من الاستنتاج القائم على الاحتمال وترجيح بعض هذه الروايات على بعضها الآخر . وهو ذلك المنهج الذي اعتمدناه إن في تحديد تاريخ مولده ووفاته ، أو فيما ذهبنا اليه بخصوص نشأته وثقافته والمؤثرات التي لعبت دورها في فكره وفلسفته . ولكننا لم نعدم بعض النقاط التي اتفق عليها جمهوره الباحثين القدامى والمحدثين في سيرة هذا الفيلسوف .

ولئن كان مؤرخو سير الفلاسفة العرب والمسلمين ، قد اعتادوا البحث عن أصولهم والنص على أنسابهم ، اعتقادا منهم بأن لأرومة المفكر أثر لا ينكر على اتجاهه العقلي وميوله النفسية ، فإنهم فيما يتعلق بسيرة أبي البركات لم يذكروا شيئا يعتد به عن سلسلة أنسابه أو أصله ، لدرجة أن بعضهم اكتفى بذكر اسمه واسم أبيه . غير أنهم جميعا اتفقوا على أنه كان في الأصل يهودى الديانة ثم أسلم فى شيخوخته . وهو ما يجعلنا نرجع أنه انحدر من أسرة عربية يهودية متوسطة الحال عديمة الذكر . وإذا ما عرفنا أن بلاد العراق عامة ، وبغداد وما جاورها خاصة ، بل وكثيرا من بلاد ايران أيضا ، كانت مهد العديد من الأسر اليهودية التي كان عدد أفرادها يتعدى الآلاف أحيانا (٢٥) ، أمكننا تأكيد ما ذهبنا اليه من الأصل العربى اليهودى الذى انحدر منه فيلسوفنا أبو البركات .

أما اسمه فهو : هبة الله بن على بن ملكا (٢٦) . ويقف المؤرخون عند هذا الحد وإن كانوا قد ذكروا كنيته « أبا البركات » وأكثر من لقب له مثل « طبيب بغداد » و « فيلسوف العراقيين » وكان هذين اللقبين بما لهما من دلالة على نبوغ صاحبهما فى الطب والفلسفة ، قد جعلاه يستحق لقبين أكثر

(٢٥) آدم ميجز : الحضارة الاسلامية ، ج ١ ، ص ١٢٤ .

(٢٦) انظر : ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ، ج ١ ، ص ٢٧٨ ، البيهقى : تنمة صنوان الحكمة ص ١٥٠ ، القفطى : تاريخ الحكماء ، ص ٣٣٣ ، سليمان الندوى : مقالته بنهاية ج ١ من «المعتبر» لأبى البركات ، ص ٣٢٢ ، د . محمد جلال شرف : المذهب الاشراقى ط ١ ، ص ٢١ .

دلالة وشمولا على نبوغه ومكائنه وهما « سيد الحكماء » و « أوحّد الزمان » .
بل ان اللقب الأخير كان أكثر ألقابه شهرة وأخصسها دلالة عليه بحيث
لا يفارق اسمه لدى كل من أرخ له أو حتى أشار إليه . وكما ارتبط اسمه
بالقاب لها دلالاتها العلمية والفلسفية فقد ارتبط أيضا بلقبين آخرين لهما
دلالتهم التاريخية وهما « البغدادي » و « البلدي » (٢٧) .

أما « البغدادي » فنسبة الى بغداد عاصمة الخلافة العباسية في عصره ،
وهي التي نرجح أنه رحل اليها في شبابه وتعلم بها ، ثم أقام فيها طوال
حياته ودفن في ترابها بعد موته . وأما « البلدي » فنسبة الى قرية صغيرة
هي مسقط رأسه تسمى « بلد » وتقع في أقصى الشمال الشرقي لنهر دجلة
قرب الموصل وربما كانت من أعمالها (٢٨) . وهي التي ولد بها الفيلسوف ،
ويرجح أنه قضى بها سنوات طفولته ثم رحل الى بغداد كما ذكرنا .

ومهما يكن من شيء ، فإن أبا البركات نشأ في أسرة عربية يهودية
متواضعة ، فلم ينشأ في بيت حسب ونسب مثلما نشأ الكندي الفيلسوف ،
ولا في بيت علم وثقافة كما نشأ ابن سينا وابن رشد وهو ما يجعلنا نزع
أنه نشأ نشأة عوامية اعتمد فيها على ما وهبه الله من قدرات عقلية ونفسية
مكنّت له فيما بعد من أن يكون سيد الحكماء في عصره . وإذا كان المؤرخون
قد اختلفوا في تحديد سنة ميلاده ، فإننا نميل الى القول بأن ميلاده كان
حوالي سنة ٤٦٧ هـ ، وذلك استنادا الى رواية القفطي ورواية ابن أبي
أصيبعة عن الشيخ سعد الدين أبو سعيد بن أبي السهل البغدادي (٢٩) .

ولما كان أبو البركات قد انحدر من أصل يهودي ، فلا بد أنه تلقى في
طفولته شيئا من تعاليم التوراة كحد أدنى من الثقافة الدينية اليهودية

(٢٧) البيهقي : تتمّة صنوان الحكمة ص ١٥٠ ، ياقوت : معجم البلدان
ج ١٩ ص ٢٧٧ ، ابن أبي أصيبعة « طبقات الأطباء » ، ج ١ ص ٢٧٩ .
(٢٨) ابن الأثير : الكامل ، ج ١ ، ص ٥٠ .
(٢٩) أخبار الحكماء ، ص ٣٣٣ ، ابن أبي أصيبعة : طبقات
الأطباء ص ٣٧٩ ، وقان البيهقي : تتمّة صنوان الحكمة ص ١٥٠ وما بعدها .

للأسرة التي نشأ في أحضانها ، وربما يكون قد ألم بقسط غير قليل من اللغة العبرية ، الى جانب إلمامه بنصيب وافر من اللغة العربية بحكم أنها لغة التخاطب والتعامل في المجتمع آنذاك وباعتباره وأسرتة جزءا من بيئة عربية أصيلة .

ويغلب على ظننا أنه رحل الى بغداد منذ باكورة شبابه طلبا للعلم وسعيا لتحصيل المعارف والثقافات والعلوم التي كانت بغداد إحدى مراكزها الهامة في عصره . وقد اتخذ له دارا بمحلة اليهود ببغداد (٣٠) وهو تقليد تتبعه الأقليات المغتربة التي يجمعها دين واحد أو ينحدرون من وطن واحد أو توثق عراهم لغة وطنية واحدة .

ويبدو أن أبا البركات لم ينخر جهدا في ارتياد مجالس العلم والأندية الثقافية والساحات الفكرية التي حفلت بها بغداد وغيرها من مدن العراق في ذلك العصر ، يحدوه في هذا حبه للعلم وحرصه على تحصيله ، ومداومة الحضور والاشتراك مع غيره من طلاب العلم في المناقشات وطرح الأسئلة والاستفسارات واختزان ما يروق له مما يسمع أو يقرأ ، خاصة وأن شخصيته - فيما يقول البيهقي - قد توفرت على قدر كبير من الذكاء والفتنة جعلته يتمتع بخاطر وقاد (٣١) . وكان لهذه الملكات والاستعدادات أثرها في إكسابه ثقة بالنفس واعتدادا بها ، كما أسهمت في تعزيز قوة الإرادة عنده ، وهو ما يبدو في تصميمه وعزيمته التي لم تلن في سبيل الوصول الى ما يطمح اليه ، سواء في مجال تحصيل العلم في مستهل حياته ، أو فيما وصل اليه بعد ذلك من مناصب كطبيب وكوزير لبعض الخلفاء والسلاطين ، وأكثر من هذا ، كفيلسوف ذي فلسفة جديدة أثرت في فكر كثير ممن جاءوا بعده .

ولا تذكر المصادر عن أساتذة أبي البركات إلا أستاذا واحدا له هو الشيخ أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين (٤٣٦ - ٤٩٥ هـ) الذي

(٣٠) ابن أبي أصيبعة : طبقات الاطباء ، ص ٣٧٤ .

(٣١) البيهقي : تلمة صوان الحكمة ص ١٥٠ .

كان من أطباء بغداد المتميزين في صناعة الطب ، كما كان أحد أطباء
البيمارستان العضدي حيث كان يلقي دروسا هناك (٣٢) . وكان الشيخ
أبو الحسن إلى جانب ذلك فيلسوفا فاضلا في العلوم الحكمية مشتهرا بها ،
وذاعت له مؤلفات كثيرة طبية ومنطقية وفلسفية وغير ذلك (٣٣) .

• ويبدو أن أبا البركات قد وجد في هذا الشيخ ضالته المنشودة ومعينه
العلمي الفياض الذي ظل ينهل منه طوال سنين طلبه . غير أن تلمذة ابن ملكا
على يد هذا الشيخ لم تكن أمرا يسيرا . فقد بذل أبو البركات في سبيلها
جهدا مضنيا أسفر في النهاية عن قبول الشيخ له كتلميذ صار بعد فترة
وجيزة من أخلص تلاميذه وأقربهم إليه وأكثرهم موصفا لعجابه . ويحكي
لنا ابن أبي أصيبعة والشهرزوري قصة تكشف عن جانب هام في شخصية
أبي البركات وكيف عول على صبره وحيلته وذكائه حتى قبله الشيخ
أبو الحسن تلميذا له .

ذلك أن الشيخ أبو الحسن لم يكن يقبل في مجالس تعليمه وبين
تلاميذه من كان يهوديا . ومن ثم فقد رفض في البداية طلب أبي البركات
في أن يكون تلميذا له ، فصادق الفتى أبو البركات بواب منزل الشيخ ،
وظل أكثر من عام يجلس في دهليز دار الشيخ ، ويسترق السمع أثناء
مناقشة الاستاذ وشرحه لتلاميذه ، وذات يوم طرح الاستاذ على تلاميذه
سؤالا عجوزا كلهم عن الإجابة عليه ، فسارع أبو البركات بالدخول واستاذن
وأجاب عن المسألة ، فأعجب الشيخ بذكائه وعقله ثم سأل عن قصته
فحكّاها له ، فأكبر فيه حبه للعلم وإصراره على طلبه وقال : « من كانت هذه
جأله لا يجوز متعه » ثم قرّبه إليه ، فصار منذ ذلك انحين من أخص
تلاميذه (٣٤) .

• (٣٢) أنظر ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء ص ٣٤٢ ، مايرهوف :
مقاله « من الاسكندرية إلى بغداد » ضمن كتاب « التراث اليوناني في
الحضارة الإسلامية » جمع وترجمة د. عبد الرحمن بدوي ط ٢ ، ص ٩٦ .

• (٣٣) ابن أبي أصيبعة : المصدر السابق ، ص ٢٠٤ .

• (٣٤) ابن أبي أصيبعة : المصدر السابق ، ص ٣٧٤ .

ولم يكن ابن ملكا ليكتفى بذلك القدر من علوم الطب والمنطق والفلسفة الذي كان يتلقاه عن شيخه أبي الحسن ، فراح يعتد على ضرب من التثقيف الذاتى متخذاً من ثقافته وعلوم معاصريه من الأدباء والعلماء والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة ، زادا علميا خصيبا يقصد الى النيل منه بحضور مناقشاتهم ومجالسهم ومناظراتهم ، الى جانب المؤلفات العلمية والفلسفية والدينية والكلامية التى مثلت تراثا للقرون الخمسة الهجرية الأولى التى سبقت مرحلة نبوغه واكتمال نضجه العلمى والفلسفى . لقد كان بين يدى أبى البركات تراث المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والشيعة وغيرهم ، وتراث الفلاسفة أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وأخوان الصفا والغزالى ، وتراث الصوفية وخاصة ما ينتسب منه الى ابن سينا فى كتابه « الاشارات والتنهيات » والى الغزالى فى « مشكاة الأنوار » و « إحياء علوم الدين » وغيرهما من الرسائل . وكان لهذا التراث المتنوع الخصيب أثر واضح فى منهج أبى البركات ومذهبه الفسفى خاصة فى جانيه الطبيعى والالهى .

وعلى الرغم من أن فيلسوفنا أبا البركات - كما سيتضح لنا بعد - قد أعلنها حملة نقدية عنيفة فى كتابه « المعتبر فى الحكمة » ضد الفلسفة الأرسطية وأتباعها من المشائين المسلمين ، فإنه فى مذهب الفسفى لم يستطع أن يكون بمعزل تام عن أفكار أرسطو وابن سينا ، فتأثيرهما فى فلسفته الطبيعية خاصة يبدو واضحا بدرجة جعلت ابن تيمية يضعه فى مصاف المشائين المتأخرين أصحاب أرسطو من أمثال ابن سينا وابن رشد . وفى هذا يقول ابن تيمية : « من حكى عن جميع الفلاسفة قولا واحدا فى أى جنس من أجناس علومهم ، فإنه غير عالم بأصنافهم واختلاف مقالاتهم ، بل حسبته النظر فى طريقة المشائين أصحاب أرسطو من أمثال تافسطيوس والاسكندر الأفلوديسى وبرفلس من القدماء ، والفارابى وابن سينا والسهروردى المقتول وابن رشد وأبى البركات من المتأخرين » (٢٥) .

ورغم أن الأحكام التي ضمنها ابن تيمية هذا النص ، يموذها الدقة ويشوبها الخلط والتعميم المفتقر الى التحديد ، فإن صاحبها - فيما يبدو لنا - قد صدر فيها عما لاحظته من أثر أرسطى في فلسفات هؤلاء ، وإن كانت النظرة الفاحصة في فلسفات أبى البركات والسهروردى المقتول تكشف لنا بوضوح عن الأثر الأفلاطونى بفرعيه القديم والمحدث أكثر مما تكشف عن الأثر الأرسطى فيها ، هذا فضلا عما نلاحظه في فلسفة كل منهما من نقد عنيف لكثير من آراء وأفكار أرسطو وأتباعه من المشائين المسلمين .

وإيا ما كان الأمر ، فقد بزغ نجم أبى البركات فى الأفق وهو لم يبلغ الثلاثين من عمره واشتهر أولا كطبيب ثم كفيلسوف بعد ذلك ، وظل بقية سنوات عمره يمارس الطب والمعالجة ويؤلف الكتب والرسائل فى الفلسفة وغيرها حتى تمخض هذا الجهد عن مذهب فلسفى يتضمن من انجدة والابتكار ما يجعله منافسا خطيرا للمذهب ابن سينا ، وقد أودع مذهب هذا أهم مؤلفاته وعمدتها وهو كتاب « المعتبر فى الحكمة » الذى يضاهى موسوعة « الشفاء » لابن سينا أهمية واعتبارا .

ويشير القفطى الى علو مكانة أبى البركات فى الطب والمنطق والفلسفة الطبيعية والالهية فيقول عنه بأنه هبة الله بن ملكا ، أبو البركات اليهودى فى أكثر عمره ، المهتدى - أى الذى أسلم - فى آخر عمره ، أوجد الزمان ، طبيب فاضل ، عالم يعلم الأوائل . وأنه كان من يهود بغداد وكان فى وسط المائة السادسة ، وكان موفق المعالجة ، لطيف المباشرة . وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين فى هذا الشأن ، واعتبرها واختبرها . فلما صفت لديه وانتهى أمرها إليه ، صنف فيها كتابا أسماه « المعتبر فى الحكمة » أخلاه من النوع الرياضى ، وأتى فيه بالمنطق والطبيعى والالهى ، فجاءت عبارته فصيحة ومقاصده فى ذلك الطريق صحيحة ، وهو أحسن كتاب صنف فى هذا الشأن فى هذا الزمان (٣٦) .

وأما عن ظروف ولاته فإن البيهقى يذكر أن أبا البركات أصابه الجزام فعالج نفسه ، فصح ، وأنه عمى فى آخر سننى عمره ، وبقي أعمى وقد اتهمه

(٣٦) القفطى : إخبار العلماء بإخبار الحكماء ، ص ٣٤٣ .

السلطان محمد بن ملكشاه بسوء تدبيره وعدم الاصابة ، وسوء علاجه ، فحبسه مدة ٠ وفى شهر سنة ٥٤٧ هـ أصاب السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه مرض القولنج بعدما اقترسه أسد ، وكان بهمدان ، فحمل أبو البركات من بغداد الى همدان لعلاجه ، فلما يأس الناس من حياة السلطان خاف أبو البركات على نفسه ومات ، ومات السلطان بعد العصر فى نفس اليوم ، وكان ذلك عام ٥٤٧ هـ ٠

ثالثا - واقعة إسلامه :

إن اهتمامنا بالبحث فى واقعة إسلام أبي البركات يرجع الى ما استقر عندنا من صلة وثيقة بين إسلامه ومذهبه الفلسفى وهو ما سيتضح لنا بعد قليل ٠ وبين أيدينا أكثر من رواية عن هذه الواقعة ، ننتان منها للقبطى وثالثة لابن أبى أصيبعة ٠ ومن الأساتذة الباحثين المعاصرين من اكفى بعرض هذه الروايات دون تعليق فلم يدل برأى عما إذا كان إسلام أبي البركات ظاهريا أم حقيقيا ٠ ومنهم من أرجع إسلامه - بحسب ما فهمه من مضمون هذه الروايات - الى أنه كان بدافع الحفاظ على كرامته واعتدادا بنفسه ، أو لكى يحظى باحترام الناس ولا يكون موضوعا لهجائهم ، أو أن إسلامه كان خوفا على حياته من الضياع بعد موت الخاتون زوجة السلطان محمود ، التى كان أبو البركات يعالجها فماتت ، وجزع السلطان على فقدها ، فخاف أبو البركات هذا الجزع ، فأسلم طلبا لسلامة نفسه من بطش السلطان به (٣٧) ٠

ولكى لا نجانب الصواب فيما سنقول به من رأى فى هذه المسألة ، فسوف نعرض للروايات الثلاثة التى ذكرها القبطى وابن أبى أصيبعة ونعلق على كل منها ثم ندلى فى الأخير برأينا الصريح فى المسألة ٠ وقبل ذلك نود أن نشير الى أن الاستاذ سليمان الندوى قد رجح ~~وجه~~ وفقا لاحدى

(٣٧) انظر موقف كل من ، د. محمد جلال شرف : المذهب الاشراقى ص ٢٤ - ٢٥ القاهرة ١٩٧٢ ، د. سامى نصر : نماذج من فلسفة الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٣٤٠ - ٣٤١ ، ط ٢ القاهرة ١٩٨٣ ٠

روايته القفطى أن يكون إسلام أبى البركات قد وقع وأعلن فى سنة ٥٢٤ هـ وهو نفس العام الذى توفيت فيه الخاتون ابنة السلطان سنجر ، زوجة السلطان محمود . ومعنى ذلك أنه أسلم وعمره يقترب من الستين عاماً . كان للقفطى روايتان ، إحداهما تقول بأن أحد السلاطين السلاجقة مرض ، فاستلعى أبا البركات ليعالجه ، فعالجه حتى شفى ، فأعقد عليه السلطان عطايا كثيرة من الأموال والمراكب والملابس والتحف ، وعاد أبو البركات الى العراق على غاية ما يكون من التجميل والثراء ، وسمع أن ابن أفلح قد هجاء بقوله :

لنا طبيب يهودى ، حماقته
إذا تكلم تبدو فيه من فيه
يتيه ، والكلب أعلى منه منزلة
كانه بعد لم يخرج من التيه

فلم سمع أبو البركات ذلك ، علم أنه لا يبجل بالنعمة التى أنعمت عليه إلا بالإسلام ، فقوى عزمه على ذلك . وتحقق أن نه بنات كبار وأنهن لا يدخلن معه فى الإسلام وأنه متى مات لا يرثنه . فتضرع الى خليفة وقته فى الانعام عليهن بما يخلفه وإن بقين على دينهن ، فوقع له بذلك . وأما تحققه أظهر إسلامه وجلس للتعليم والمعالجة ، وقصده الناس ، وعاش عيشة هنيئة وأخذ الناس عنه (٣٨) .

ولا يمكن فى نظرنا أن يكون الدافع لأبى البركات الى اعتناق الاسلام ما وردت به هذه الرواية من هجاء ابن أفلح نه ، لأن عالما وطبيباً وفيلسوفاً ومسناً مثله بلغ من الشهرة والمكانة منزلة عظيمة ، لا يمكن أن تؤثر فيه كلمات هجاء كهذه ، خاصة وأنها صادرة عن شاعر لا يدانى أبا البركات منزلة . وليس الخروج عن الملة أو انعقيدة المركوزة فى النفس خصوصاً وقد جاوز صاحبها السابعة والخمسين من عمره ، أمراً سهلاً يسيراً تتسبب فيه مجرد قولة أديب أو هجاء شاعر ، وإلا لاستخدم أصحاب كل ملة عدداً

(٣٨) القفطى: إخبار العلماء بإخبار الحكماء ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

من الشعراء يهجون مخالفيهم من الملل الأخرى حتى يتخلوا في ملتهم لمجرد
لمجرد الهجاء ، إن هذا في نظرنا لا يقول به عاقل . ومن ثم فإن وراء إسلام
أبي البركات دافع آخر أقوى وأكثر إقناعا ، سنشير إليه فيما بعد .

ويذكر القفطي رواية ثانية تفيد أن إسلام أبي البركات كان سببه أنه
كان في صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل ، وكانت الخاتون زوجة
السلطان قد مرضت ، وكان السلطان لها مكرما محبا معظما فعالجها
أبو البركات لكنها ماتت بمرضها ، فجزع السلطان عليها جزعا شديدا ،
ولما عاين أبو البركات ذلك الجزع من السلطان ، خاف على نفسه من القتل
إذ هو الطبيب ، فأسلم طلبا لسلامة نفسه (٣٩) .

وهذه الرواية أيضا لا تكفى في نظرنا سببا مقنعا لإسلام أبي البركات ،
لأنه لا مبرر لخوفه من تقمة السلطان عليه بعد وفاة زوجته . فالسلطان يعلم
ما لأبي البركات من طول الباع في الطب والمعالجة ، وهو على يقينه من أنه
لن يهمل في معالجة زوجته لأنه لم يتركه عليه إهمال إن في معالجة السلاطين
والخلفاء الذين عمل في بلاطهم أو في معالجة العامة من الناس . ولم تذكر
الرواية أن السلطان قد بدت منه أية بادرة للانتقام من أبي البركات حتى
يسارع هذا بإعلان إسلامه خوفا وتقية .

أما الرواية الثالثة ، فهي رواية ابن أبي أصيبعة ، ومضمونها أن
أبا البركات دخل ذات يوم إلى الخليفة ، فقام لتحيته واستقباله جميع من
حضر المجلس إلا قاضي القضاة الذي كان حاضرا ولم ير أنه يقوم مع الجماعة
لكون أبي البركات ذميا . فآثر ذلك في نفس أبي البركات فقال : « يا أمير
المؤمنين ، إن كان القاضي لا يوافق الجماعة لكونه يرى أنني على غير ملته ، فلنا
أسلم بين يدي مولانا ، ولا أتركه ينتقصني بهذا ، وأسلم (٤٠) .

(٣٩) القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ٣٤٦ .
(٤٠) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ،

: والسبب الذي تتضمنه هذه الرواية ، هو من أضعف الأسباب وأوهنها
لاسلام أبى البركات . لأننا لا يمكن أن نفتتح بأن مجرد عدم قيام القاضى
لتحية أبى البركات ، ينهض سببا فى تخلى عالم ذى شهرة ومكانة مثل
أبى البركات ، عن ملته . صحيح أنه ربما تآثر كثيرا واعتبرها إهانة صدرت
عن رجل ربما قاربه منزلة ، لكن من ذا الذى يقول بأن موقفا عابرا كهذا
يؤدى الى أن يتخلى الرجل عن دينه ويهجر عقيدته لمجرد أن أهين من رجل
مثله . وهل اعتناقه الاسلام وإعلانه له ، رد اليه كرامته التى امتهنت وأزاح
عنه آثارها السيئة .

ليس فى هذه الروايات إذن ما يمكن أن يكون دافعا قويا وحقيقيا الى
اسلام أبى البركات . والرأى عندى هو أن اعتناقه الاسلام وإعلانه له إنما
جاء نتيجة تفكر وتدبر وتامل واعتبار لأصول العقيدة الاسلامية ، واقتناع
عقل ونفس تام بها . ولم تكن إحدى هذه الوقائع التى وردت بها الروايات
الثلاث إلا فرصة أو مناسبة ملائمة لإعلان اسلامه خصوصا أمام أعظم ممثلى
الاسلام وحراس عقيدته وشريعته وهو الخليفة وقاضى القضاة ومن كان
بالمجلس من الأعيان ورجال الدولة . وربما تكون تسوية أمر بناته مع
الخليفة جاءت لاحقة على اسلامه خاصة وأن الخليفة قد أصبح على استعداد
لتدبير أمورهم بعد اسلام أبيهن ، لأن الذى لا يرث مسلما ، حتى لا يشهر
أبو البركات أن اسلامه كان ضارا ببنتاته . وعلى هذا يكون اسلامه اسلاما
حقيقيا لا ظاهريا ، وعن اقتناع وبارادة حرة ، لا مجرد رد فعل سريع طارئ
لهجاء شاعر أو خوفا لموت إحدى مرضاه ، أو حفاظا على كرامته ، فإن أمر
العقائد المركوزة فى النفوس من حيث دوام الاعتقاد أو خلع ربقته ، يختلف
عن أى أمر حياتى آخر .

ولسنا نستبعد أن يكون الربط بين هذه الوقائع وبين اسلام
أبى البركات ، هو محاولة للتشكيك فى حقيقة اسلامه وصحته من جانب
الحاسدين له والحاقدين عليه ، فقد جرت عادة بعض الناس فى كل زمان
ومكان أن يمتقوا التفوق والبجاح ويشبهوا بمن أوتى حظا والمرا من الثروة

أو الجاه أو المكانة العلمية المرموقة حتى ولو حصل ذلك بالجهد والمثابرة والعزم المتين . وكان فيلسوفنا أبو البركات قد أوتي من هذا كله حظا وافرا يثير حقد الأغيار عليه ، وكان عصر أبي البركات - كما قلنا - عصر حرية فكرية ودينية ، وكان هو مقربا من سلاطين عصره وذا حظوة عند بعض الخلفاء أيضا ، وبعضهم قد استوزره واتخذة طبيبا خاصا له ولأسرته ، فلم يكن هناك ضغوط أو إكراه من أى نوع تجبر أبا البركات على أن يتخلى عن يهوديته ويعتنق الاسلام ويعلن ذلك على رؤوس الأشهاد .

ومما يدعم ما نذهب اليه من صحة اسلام أبي البركات ما سوف نلاحظه فى ثانيا بحثنا هذا من أن معظم آرائه فيما يتصل بمسائل وجود الله وصفاته وأفعاله ، ووجود العالم ، ووجود النفس ، ومسألة الخلود ، وهى المحاور الرئيسية لهذا البحث ، جاءت معظم آرائه فيها متفقة الى حد بعيد مع ما وردت به العقيدة الاسلامية خاصة بهذه المسائل . فهو فى هذا كله لم يقع فى التشبيه الذى وقع فيه رفقاء دينه القديم من اليهود ، ولا فى التثليث الذى وقع فيه جمهور النصارى ، كما لم يقع فى التعطيل ، سواء تعطيل الذات مدة ما قبل حدوث العالم كما ذهب المتكلمون ، أو تعطيل الصفات بنفسها أو اعتبارها عين الذات كما ذهب المعتزلة والفلاسفة . ولم يقع أبو البركات فى مغبة التجهيل الذى وقع فيه المشائون بإنكارهم علم الله بالجزئيات الحادثات المحسوسات ، ولا فى مغبة التعجيز الذى وقعوا فيه عندما قصروا فعل الإيجاد على مفعول واحد صدر عن الله وجوبيا لازما بقول لا يفسح مجالا للقدرة والارادة الالهية ، بل إنه أثبت الغائية فى الأفعال الالهية متفقا بذلك مع جمهور الفقهاء وأهل الحديث والأثر ، على ما سنبينه فى مواضعه من البحث .

ولولا أن اسلام أبي البركات كان عن اقتناع تام وإرادة حرة وعزيمة صادقة ، لما امتدحه شيخ السلفيين المتأخرين الامام ابن تيمية فى مواضع كثيرة من مؤلفاته ، بل ان ابن تيمية يشير الى ما يفيد الصلة بين مذهب أبي البركات ومذهب أهل السنة بقوله : « نشأ ابن سينا بين المتكلمين النفاة للصفات ، وابن رشد نشأ بين الكلائية » أما أبو البركات فقد نشأ ببغداد

بين علماء السنة والحديث ، فكان كل من هؤلاء ، بعده عن الحق بحسب بعده عن معرفة آثار الرسول ﷺ ، وقربه من الحق بحسب قربه من ذلك ، (٤١) .

وبعداً - آثاره :

نؤثر دائماً في حديثنا عن آثار المفكر أو الفيلسوف الذي نعرض له بالدراسة ألا يكون حديثنا مقصوراً على مؤلفاته فقط كما يفعل بعض الباحثين ، أو على مؤلفاته وتلاميذه ، كما يفعل البعض الآخر ، وإنما نضيف إلى ذلك الإشارة إلى أهم من تأثروا بفكره وفلسفته ممن جاؤوا بعده ، فذلك يعد في نظرنا أثراً من آثاره التي لا ينبغي إغفالها .

تتنوع مؤلفات أبي البركات ، فبعضها كتب ورسائل في المنطق والفلسفة ، وبعضها الآخر في الطب والمعالجات والأدوية ، أما كتبه الفلسفية ، فإن أهمها بإطلاق هو

١ - كتاب المعبر في الحكمة ، ولنا في سبب تسميته بالمعبر رأى نذكره فيما بعد . وقد طبع هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء ، يتضمن الجزء الأول مباحثه المنطقية ، والثاني يحتوي فلسفته الطبيعية التي تتضمن دراساته في النفس الانسانية ، أما الجزء الثالث ، فقد احتوى فلسفته الإلهية ونسخة الكتاب التي بين أيدينا هي طبعة الدكن عام ١٣٥٨ هـ .

ومن مؤلفاته الفلسفية أيضاً :

٢ - كتاب النفس والتفسير . ويقول الاستاذ سليمان الندوي إنه متضمن في الجزء الثاني من « المعبر » الخاص بالطبيعيات ، ثم يقول ولعله كتاب مستقل أظنه هو الذي ذكره البيهقي فقال : له كتاب النفس والتفسير ، وفيه تم كتاب الطبيعى (٤٢) .

ولأبي البركات أيضاً .

(٤١) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج ٢ ، ص ٢٥١ .

(٤٢) انظر سليمان الندوي : دراسته بنهاية الجزء الثالث من المعبر ،

٣ - رسالة في ماهية العقل .

٤ - مقالة في ظهور الكواكب ليلا واختفائها نهارا ، ألفها للسلطان

المعظم محمد بن ملكشاه . وقد ذكرها ابن أبي أصيبعة مع كتب أخرى له هي مؤلفاته الطبية ، مثل :

٥ - كتاب اختصار التشريح ، اختصره من كتاب جالينوس ولخصه بأوجز عبارة . وكتاب

٦ - الأقرباذين ، وهو ثلاث مقالات ، ثم

٧ - مقالة في الدواء ، وهو نوع من الدواء ألفه وسماه « برء السعاة » ، ومقالة أخرى في معجون آخر ألفه وسماه :

٨ - أمين الأرواح .

وأما عن تلاميذ أبي البركات ، فقد خلف لنا تلاميذ كثيرين . ويذكر الاستاذ سليمان السدوي أنه كان لأبي البركات حلقة درس يتصلدها للتدريس ، وتخرج على يديه كثير من أصحاب ذوى الشأن فى الطب والحكمة ، ومنهم الشيخ يوسف والد موفق الدين عبد اللطيف البغدادى (ت ٦٢٩ هـ) صاحب كتاب فى علم ما بعد الطبيعة ، ومن تلاميذه أبى البركات أيضا ، جمال الدين بن فضالان ، وابن الدهان المنجم ، والمهذب ابن النقاش ، وغيرهم « (٤٣) » .

وكان من أكثر مفكرى الاسلام تأثرا بفكر أبى البركات وفلسفته ، حكيم الاشراق شهاب الدين السهروروى (ت ٥٨٧ هـ) . فلقد تأثر السهروروى بالنزعة النقدية لأبى البركات ، وأخذ بكثير من آرائه النقدية لمواجهة مذهب المتكلمين ومذهب الفلاسفة المشائين السابقين فى مسألة حدوث العالم وقدمه ، ورأيه فى هذه المسألة قريب الى حد بعيد من رأى أبى البركات . ونظرية الصدور عند السهروروى تعتمد أو تفيد كثيرا من أصول مذهب ابن ملكا فى الخلق المتجدد المستمر المتعدد الأبعاد ، فى مواجهة نظرية الصدور الطولية ذات الاتجاه الواحد عند المشائين . وكذلك تأثر

السهروروى يبرأ أبى البركات فى مسألة وجود الله وأدلتة عليه ، الى جانب تأثره بفكرة النور والاشراق وأن الله نور الأنوار ، وإن يكن السهروروى قد هذب هذه الأفكار وطورها وأضاف إليها من عنده بحيث غدت نظرية جديدة فى البناء النورانى للوجود . وكذلك تأثر السهروروى ببعض آراء ابن ملكا وبراهينه فيما يخص وجود النفس وخلودها وأحوالها فى عالم الخلود (٤٤) . ولا ننسى فى هذا المقام الإشارة الى ما كان للغزالي أيضا من تأثير فى فلسفة السهروروى الاشراقى .

ومن مفكرى الاسلام الذين تأثروا بفكر أبى البركات أيضا ، فخر الدين الرازى فيلسوف الأشاعرة (٦٠٦ هـ) . فقد تأثر بكثير من آراء ابن ملكا التقريرية والنقدية فى الطبيعيات وعلم النفس والالهييات ، وإن كان الرازى لم يقف عند هذا الحد ، بل كان ينتقد أحيانا بعض آراء ابن ملكا ، ويضيف الى بعضها الآخر من عنده . ويكفى مثلا على هذا التأثير والتأثر بينهما . تلك الدراسة التى تقدمنا بها لنيل درجة الماجستير وكانت بعنوان « مشكلة خلود النفس عند فخر الدين الرازى » (٤٥) وكان من بين ما ركزنا عليه فى هذه الدراسة ، بيان مدى تأثر الرازى بالنزعة النقدية لأبى البركات خصوصا فى مواجهة الفكر المشائى ممثلا فى ابن سينا ، وكذلك مدى تأثر الرازى بالآراء والأفكار التقريرية لأبى البركات فى كل المسائل المتصلة بالنفس الانسانية ، دون أن نفعل عن إبراز ما فاق به الرازى أبا البركات وما أضافه من أفكار جديدة فى هذا المجال .

وقد أشار بيتيس الى التأثير العام لابن ملكا فى فكر الفخر الرازى

(٤٤) عن مدى تأثر السهروروى المقتول بأبى البركات فى مسائل وجود العالم والنفس وخلودها ، يمكنك الرجوع الى الدراسة القيمة للأستاذ الدكتور/ محمد جلال شرف فى كتابه « المنهج الاشراقى بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى » ، ط ١ ، القاهرة ١٩٧٢ م .

(٤٥) طبعت هذه الرسالة بعنوان « النفس وخلودها عن فخر الدين الرازى » ، القاهرة ١٩٨٩ م .

فقال : « ويظهر أن اثر أبى البركات فى شخصية فخر الدين الرازى الفذة ،
كان جازما ، يتجلى بخاصة فى « المباحث المشرقية » وهو من كتب فخر الدين
العمدة ، وكان له شأن تاريخى عظيم » (٤٦) .

(٤٦) انظر مادة « أبو البركات » بدائرة المعارف الإسلامية ، ج ٦
ص ٤٢٨ ، كتاب الشعب ، القاهرة .

الفصل الثاني

الاعتبار منهج أبي البركات

ويشتمل على :

أولا : مفهوم الاعتبار ودلالاته

ثانيا : دعائم منهج الاعتبار

ثالثا : خصائص المنهج وضوابطه

قبل أن نخوض في حديث مفصل عن منهج أبى البركات ، نود أن نشير الى نقطتين نرى أنهما هامتان من حيث يلقيان مزيدا من الضوء على ما سنذكره خاصا بهذا المنهج .

أما النقطة الأولى ، فتتمثل في أننا لم نجد في أى من الدراسات والبحوث السابقة التى تناولت جانبا أو أكثر من جوانب فلسفة أبى البركات ، لم نجد فيها شيئا يذكر عن منهجه الفلسفى ، وعلى هذا ، فإن حديثنا عن هذا المنهج من حيث مفهومه ودعائمه وقواعده الرئيسية يعد حديثا غير مسبوق . وقد اقتضى ذلك جهدا فى اقتناص الاشارات والتنبيهات التى بثها أبو البركات فى مباحثه ، والتى وجدنا أنها تتصل بمنهجه أو تلقى ضوءا عليه ، ثم محاولة وضع هذه الاشارات والتلميحات فى منظومة فكرية . أو نسق عام كلى يصلح لأن يكون معبرا عن منهج أبى البركات . ومن ثم فإن آراءنا التى سنذكرها بخصوص هذا المنهج وإن كانت تمثل اجتهادات شخصية من جانبنا ، إلا أننا حاولنا دعمها وتأييدها بشواهد وأدلة من أقوال أبى البركات نفسه ، وهو ما يضيف على هذه الآراء درجة من الموضوعية أو المشروعية التى تجعلها جديرة بالاعتبار .

وأما النقطة الثانية ، فهى أننا لاحظنا أن أبا البركات فى مواضع كثيرة من « المتبر » عمدة مؤلفاته الفلسفية ، يقول بآراء ويشير الى أصول منهجية ، نجد لها نظائر واشباها فى المنهج القرآنى . لكن هذا التناظر فى ذاته لا يصل ، كما لا يرقى فى نظرنا ، الى حد التطابق الذى يلغى ذلك التمايز المحتوم بين منهج عقدى مصدره الوحي الالهى ، ذى مقاصد دينية وشرعية فى الأساس ، ومنهج فلسفى مصدره العقل الانسانى ذى مقاصد علمية عقلية . ومن ثم يصبح التناظر الذى تلاحظه بين بعض الجوانب والاصول فى المنهجين ، مجرد دلالة واضحة على مدى ما يمكن أن يكون هناك من جسور اتصال وجوانب اتفاق بين الدين والفلسفة تمحو ما يدعيه البعض من تنافر أو بون شاسع بين العقل والنقل فكرا ومنهجا ، وتثبت بالمقابل ذلك التوافق أو ما يمكن اعتباره تلاقيا وتأزرا بينهما لمساعدة الانسان على

إدراك الحقيقة ومعرفتها بقدر الجهد والطاقة الانسانية . ولئن كنا نلاحظ أن أبا البركات لم يصرح بهذا التقارب بين الدين والفلسفة ولم يفرد له حديثاً مستقلاً ، إلا أن أقواله وأراءه فى مواشع كثيرة ، تحمل دلالات صريحة على ما بين هذين القطبين ، من اتصال فى نظره .

ولسوف يتضح لنا ذلك جلياً من خلال عرضنا لمنهجه فيما يلى :

أولاً - مفهوم الاعتبار ودلالاته :

يستفاد من إشارات أبى البركات واستخداماته للمفظة « الاعتبار » ، أنه يقصد به ذلك المنهج الذى يقوم على التأمل الذاتى والنظر العقلى الحسرى فى الوجود وموجوداته بغية الوصول الى معرفة الحقائق المتضمنة فى هذا الوجود خصوصاً ما يتصل منها بالطبيعيات والالهيات . والاعتبار بهذا المعنى قراءة عقلية متأنية ومتعمقة لكتاب الوجود . وعلى ذلك أطلق أبو البركات على عمدة مؤلفاته الفلسفية اسم « الاعتبار فى الحكمة » اشتقاقاً ونسبة الى منهج الاعتبار ، بحيث يمثل كتاب « الاعتبار » محصلة الآراء والأفكار المعبرة عن الحقائق التى توصل اليها عن طريق منهجه الذى سنذكره فى البحث وهو الاعتبار .

ويرى أبو البركات أن الوجود هو الكتاب الوحيد الذى لا خطأ فيه ، بمعنى أن الحقائق الوجودية التى يتضمنها هذا الوجود هى حقائق لا شك فيها ولا لبس فيها بوجه ، ومن ثم فإنه أولى بدوى البصائر والعقول أن ينظروا فى هذا الكتاب ويتأملوا محتواه ليصلوا الى ما يمكن الوصول اليه من معرفة حقائقه بدلاً من النظر فى أقوال السابقين وآرائهم والوقوف عندهما اكتفاء بها . وهو بهذا يطالب كل ذى عقل وبصيرة أن يعمل هاتين القوتين فى سبر أغوار الوجود بتأمل فاحص ونظر عقلى متعمق ، وهذا هو الاعتبار فى نظره .

وفى هذا المعنى يقول أبو البركات : « ... وأنت إذا أنصفت نفسك ، علمت أن الوجود هو الكتاب الذى لا غلط فيه ، وعلم الله به هو أم الكتاب . والوجود كنسخة منسوخة من علم الله ، لم يغلط ناسخها ، فقرأتها عند

ذى البصيرة أسهل من قراءة الصحيفة عند ذى البصر . وشواهدهما لا تكلب ، ودلائلها لا تخطئ . فمن كانت له بصيرة فقرأ فى هذه النسخة فعلم ، لا يضره فى علمه كونه لا يكتب ولا يقرأ حتى يقرأ فى نسخة النسخة التى يغلط كاتبها ويصحف ويجهل مصنفها ولا يصنف (١) .

الاعتبار عند أبى البركات إذن مرادف للتأمل العقلى الذاتى ، ولذلك نلاحظ أن أبى البركات درج على أن يقدم لمذهبه أو رأيه الخاص فى المسألة التى يتناولها بالبحث والدراسة بأن يقول : « ... فاما الذى انتهى اليه النظر والاعتبار فى هذه المسألة فهو (كذا وكذا) » (٢)

أو يقول بعد أن يذكر رأيه : « ... فهذا هو الرأى المعتبر بعد التصفح والتأمل والنظر ... » (٣) ، وأحيانا أخرى يقول خلال عرضه لمذهبه فى المسألة المطروحة : « ... قد تحصل من النظر والاعتبار ... (كذا وكذا) » (٤) .

وكل هذه إشارات من جانبه الى منهجه الذى سلكه فى مباحثه ، والذى أدى به الى الآراء والأفكار التى اعتنقها لما أثبت الاعتبار أحقيتها وأهليتها للاعتقاد . وهو منهج لا يتقيد بآراء أحد من السابقين مهما بلغت شهرته ومكانته فى مجال الفكر الفلسفى ما دام الاعتبار قد أثبت بطلانها أو تهافتها أو خطأها . فهو لا يطرح آراء السابقين جانبا لمجرد أنها لغيره وليسست له وإنما يأخذ منها ويعتقد بما يؤدى اليه اختبارها بمحك الاعتبار ، ولا يكثرث بعد ذلك بما إذا كانت هذه الآراء التى ثبت صحتها بالاعتبار ، موافقة أو مخالفة لآراء أحد من السابقين عليه .

ومما يدعم أيضا ما ذهبنا اليه من أن منهج الاعتبار يقوم فى جوهره على التأمل العقلى الذاتى الحر ، ما يشير اليه أبو البركات بعد حديثه عن

(١) أبو البركات : المعتبر فى الحكمة ، ج ٢ ، ص ٤٣٦ .

(٢) المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ١٨٧ .

(٣) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٩٢ .

(٤) المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ .

الغلة والمعلول والفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ ، حيث يقول : « ... فقد صح بالاعتبار والنظر المستوفى أن المعلول مع علته في الوجود من جهة المعية في الزمان لا من جهة التقدم والتأخر المعقولين » . ولو بقي المعلول بعد كمال علته من جهة علته زمانا غير موجود ، لما وجد عنها أبدا إذا كانت لا تنتظر زيادة في الإيجاب والعلية » . (٥) .

ولما أن كان الوجود الذي أثر أبو البركات اعتباره ، أي قراءته بالعقل ، يحتوى من الموجودات ما هو مجرد لا مادي لا يدرك إلا بالعقل الخالص ، ومنها ما هو مادي جسماني يدرك بالحس أولا ، وكان منها أيضا ما يجتمع فيه المجرد والمادي معا كالإنسان مثلا نفسا وبدنا ، وكانت قراءة كتاب الوجود تستلزم معرفة ما يمكن معرفته من حقائق الوجود جميعا ، فقد كان الاعتبار الذي هو طريقنا إلى معرفة هذه الحقائق ، لا بد وأن يستند إلى العقل والحس ومعطياتها جميعا إلى جانب معطيات الشعور البدني الأولى التي هي السبيل إلى معارف حسية أكثر منها معارف عقلية استدلالية أو حسية . وهو ما سنعرض له بالتفصيل فيما بعد .

ومما يجدر ذكره هنا ، أن القرآن قد أشار في آيات كثيرة إلى ضرورة الاعتبار كطريق للعلم والمعرفة ويبدو ذلك في قوله تعالى : « ... فاعتبروا يا أولى الأبصار » (سورة الحشر : آية ٢) ، وأيضا قوله سبحانه : « ... إن في ذلك لعلبرة لأولي الأبصار » (سورة آل عمران : آية ١٣) ، وكذلك قوله عز وجل : « ... لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب » . (سورة يوسف : آية ١١١) .

فكما أن مصادر العلم والمعرفة وطرائقها في منهج الاعتبار عند أبي البركات ، تتمثل في العقل واستدلالاته ، وفي الحس ظاهره وباطنه ، وفي الشعور وبدايته الأولى وفطريته ، فكذلك منهج المعرفة وسبيلها في القرآن . ولا يضحى أي من المنهجين بمصدر من هذه المصادر للمعرفة ، لحساب مصدر آخر . فالقرآن يعلى من شأن العقل ويعول عليه كثيرا في

المعرفة والعلم ، ويخاطب العقل الانسانى ويطلبه بالتأمل والتفكير والنظر العقلى فى موجودات الأرض وملكوت السموات وذلك فى قوله تعالى :
« أولم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ٠٠٠ »
(سورة الروم : ٩ ، فاطر : ٤٤) ، وقوله : « أولم ينظروا فى ملكوت
السموات والأرض وما خلق الله من شيء ٠٠٠ » (الأعراف : ١٨٥) وقوله
سبحانه : « ٠٠٠ إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » (النحل : ٦٧) وكثيرا
ما نجد آيات قرآنية تنتهى بمثل ذلك مثل قوله تعالى : « أفلا تعقلون » ،
« أفلا تفكرون » ، « أفلا تبصرون » . ويطلب القرآن صاحب الدعوى
بالدليل : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .

وقد صدق ابن تيمية حين قال : « وإذا تأملنا غاية ما يذكره المتكلمون
والفلاسفة من الطرق العقلية ، وجد الصواب منها يعود الى بعض ما ذكره
القرآن من الطرق العقلية » (٦) .

ويهتم القرآن أيضا بإعمال الانسان لحواسه كمصدر للمعرفة والعلم
ويصف الانسان الذى يعطل الحواس والعقل بأنه كالحيوان بل هو أضل
سبيلا من الحيوان ، وذلك فى قوله تعالى : « ولقد ذوّأنا لجهنم كثيرا من الجن
والانس ، لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان
لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون » ،
(الأعراف : ١٧٩) ، وقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن
السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » (الاسراء : ٣٦) .

ويشير الامام ابن تيمية رأس السلف المتأخرين ، الى أن الامر بالتدبر
والنظر والتفكير هو مبدأ اسلامى هام وأصل من الأصول التى جاء بها
القرآن ، وأن ذلك ورد فى أكثر من آية ، فيقول بأنه لا يعرف أحد من سلفه
الامة ، ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك ، بل كلهم متفقون على الأمر
بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكير والاعتبار والتدبر وغير ذلك ، وأنه
إذا كان بعض الفلاسفة قد أدى بهم النظر الى القول بآراء باطلة شرعا وعقلا ،
فإن ذلك لا يستلزم إنكار جنس النظر والاستدلال » (٧) .

(٦) ابن تيمية : شرح العقيدة الاصفهانية ، ص ١٤ .

(٧) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ٤٧ ، القاهرة ١٩٥١م .

ولعل فيما ذكرناه ، ما يؤيد ما ذهبنا اليه من أن منهج الاعتبار بمفهومه ودلالاته عند أبى البركات ليس بعيدا عن المنهج القرآنى ، ولا ينبغي أن نجد فى القرآن تفاصيل منهجية ويكفى أنه يشير الى ضرورة إعمال العقل والحس فى الوجود وموجوداته كما يشير الى أصول الأدلة العقلية بأنواعها ، وذلك لأنه ليس كتابا فى المنطق أو الفلسفة ، بل هو كتاب عقيدة وشريعة .

ثانيا - دعائم منهج الاعتبار :

وفقا لما أمكن لنا استنباطه من حديث أبى البركات وإشاداته ، يمكن القول بأن منهج الاعتبار عنده يقوم على عدة دعائم نشير إليها فيما يلى :

١ - العقل والاستدلال :

إذا كان الاعتبار - كما قدمنا - قراءة عقلية فى كتاب الوجود ، فإن العقل واستدلالاته يعد محور الارتكاز فى هذا المنهج . ونلاحظ أن ابن ملكا يحتل بالعقل واستدلالاته بدرجة تجعله يلجأ دائما لدعم آرائه التقريرية والنقدية الى الاستدلال المنطقى وإيراد الحجج والبراهين التى يبطل بها منعب مخالفه ، ويثبت بها أيضا مذهبه فى المسألة المطروحة ، ونجد ذلك واضحا فى مباحثه الطبيعية والالهية . فما هو يستدل على صحة آرائه بالدليل العقلى كما يستند الى هذا الدليل فى نقد الآراء التى جانبها الصواب فى نظره ، فى المسائل الطبيعية كالهوى والحركة والزمان والمكان ، وكذلك فيما يتصل بالسماء وموجوداتها الطبيعية من الأفلاك والكواكب وما يتصل بعالم الكون والفساد (٨) - وكذلك يستخدم الدليل العقلى والبرهان المنطقى فى المسائل الالهية كإثبات وجود الله ووحديته وصفاته ونقد دليل المحرك الأول لأرسطو وإثبات خلود النفس وغيرها من المسائل (٩) . وهو ما يتضح لنا جليا فى مواضعه من البحث .

(٨) أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٢٧ ، ٤٤ ، ٦٩ ، ١٣٥ ، ١٦٠ .
(٩) أبو البركات : المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٢١ - ٢٢ ،
ص ٦٢ - ٦٥ ، ص ١١٧ - ١٢١ ، ص ١٣٣ - ١٣٧ ، ج ٢ ص ٣٨٨ - ٣٩٢ ، ص ٤٤٣ - ٤٤٧ .

وقد أشار الجرجاني في تعريفاته الى تضمن الاعتبار للاستدلال القياسى حيث قال بأن الاعتبار هو النظر فى الحكم الثابت أنه لاي معنى ثبت وإلحاق نظيره به ، وهذا عين القياس (١٠) . ويقصد الجرجاني بهذا قياس الطرد وقياس العكس ، وذلك - فيما يقول السيوطى (١١) - لأن ما أمر الله به من الاعتبار فى كتابه يتناول هذين الضربين من القياس . مثال ذلك ما نراه فى قوله تعالى : « كذبت قوم نوح المرسلين » . (سورة الشعراء : آية : ١٠٥) ، وقوله سبحانه : « كذبت عاد المرسلين » . (الشعراء : آية : ١٢٣) ، فإنه لما أهلك المكذبين للرسول بتكذيبهم ، كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا ، أصابه مثل ما أصابهم ، فيكون تكذيب الرسل سببا فى العقوبة وهذا قياس الطرد . وكذلك يعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك ، وهذا قياس العكس ، وهو المقصود بالاعتبار بالمكذبين . والاعتبار يكون بهذا وبهذا ، قال تعالى : « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب » : (يوسف : آية ١١١) ، وقال : « لقد كان لكم آية فى فتتين النقيصا ... الى قوله : إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار » . (آل عمران : آية ١٣) .

ويعتمد أبو البركات كثيرا فى استدلالاته على برهان الخلف أو إثبات خطأ النقيض . ونسوق مثالا واحدا على ذلك ، وهو أنه لكى يثبت جوهرية النفس وقيامها بذاتها يلجأ الى برهان الخلف معتمدا على القسمة الثنائية للموجود الذى يكون إما جوهرًا أو عرضا ، فيبرهن على بطلان كون النفس عرضا ، وبذا يثبت صحة تقيضه وهو أنها جوهر قائم بنفسه . وكذلك فعل فى إثباته عللا كثيرة للنفوس البشرية وأنها نفوس سماوية تمثل جواهر مجردة روحانية (١٢) .

ويرفض أبو البركات القاعدة المنهجية التى تقول بأن بطلان الدليل يؤدى الى بطلان المدلول . ويرى أن الدليل إذا ارتفع لم يرتفع المدلول عليه

(١٠) الجرجاني : التعريفات ، ص ٣٤ ، القاهرة ١٩٣٨م .
(١١) السيوطى : صون المنطق والكلام ، ج ٢ ، ص ١٥٦ .
(١٢) أبو البركات : المعبر ، ج ٢ ، ٣٦٥ - ٣٦٦ ، ص ٣٨٨ - ٣٩٢ .

فى ذاته ، بل ربما ارتفع علم العالم المستدل بذلك الدليل عليه ، ويكون الأمر حينئذ على ما هو عليه ، سواء علم أو لم يعلم ، وذلك مما لا يرد من عقله ، ولا يعزب تعقله على متأمله (١٣) . وهو بهذا يخالف بعض المتكلمين وعلى رأسهم الباقلانى الأشعرى الذى كان أول من ذهب الى أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول واتخذها قاعدة لنقد آراء مخالفيه وأدلتهم عليها ، على أساس أن هتم الدليل وإبطاله يؤدى الى بطلان الدعوى التى قام الدليل لاثباتها .

وقد اخذ بهذه القاعدة بعض المتكلمين الذين أتوا بعد الباقلانى ، وإن كان بعض الأشاعرة المتأخرين ومنهم فخر الدين الرازى لم يأخذوا بها وآثروا القول بما قال به أبو البركات (١٤) . وفى هذا يقول ابن خلدون « إن أبا بكر الباقلانى وضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار ، ومنها أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » وأن هذه الطريقة كانت فنا نظريا قائما بذاته . ويذكر ابن خلدون أن المتأخرين قد تنكبوا مقدمة الباقلانى ، فما عادوا يعتقدون بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول (١٥) .

ولا يغفل ابن ملكا عن الإشارة الى ذلك الفرق والتمايز بين طريق النظر والاستدلال العقلى ، وطريق الوحي ، ويرى بأن كل طريق منهما له خصائصه وله موضوعاته التى يستقل بمعرفتها كل طريق من هذين الطريقين فيقول بأن لكل عالم منهجا خاصا به ، فطريق التأمل والنظر العقلى والاستدلال الذى هو طريق الفيلسوف غير طريق الوحي والأنبياء . ومن طلب بحكمة النظر علما لا يوصل اليه إلا من طريق الخبر (الوحي) فإنه يخطئ مطلبه ولا يدركه . والثواب والعقاب فى الآخرة ، ودرجات السعادة والشقاوة للنفوس فى الآخرة من الأمور التى لا تعرف بالبحث النظرى

(١٣) المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٧٦ .

(١٤) انظر كتابنا : المنهج النقدي عند الباقلانى ، ص ٨٤ - ٨٥ .
القاهرة ١٩٩١ م .

(١٥) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٢٦ - ٣٢٧ .

والنظر القياسي ، وإنما تعرف بطريق الخبر . والواجب والحكمة في هذا ، أن يحتاط في سماع الخبر بصدق المخبر الذي هو النبي ، وقدرة المخبر عنه الذي هو الله تعالى ، وإمكان الشيء الذي أخبر به وجوازه . فإذا كان الله قد أخبرنا بالوعد للمؤمنين الطائعين الأخيار ، وبالوعيد للكفار العصاة الأشرار ، فكيف لا يمكن القادر الصادق أن يفي بوعدته ووعيده وهو العالم الخالق ، المبدئ المعيد (١٦) .

ويشير أبو البركات الى أهمية الاستدلال ومدى يقينية المعرفة التي تاتينا عن طريقه ، بقوله بأن هناك معرفة أولية ولكنها تكون ناقصة ينبغي أن تتبعها معرفة استدلالية بها يستوثق العارف من معطيات معرفته الأولية ويزيد بها على ذلك علما ومعرفة أكثر تفصيلا ودقة وأكثر يقينا من المعرفة الأولية من حيث تكون المعرفة الاستدلالية موثقة بدليل العقل ومنطق البرهان (١٧) .

٢ - معطيات الشعور البدهي الأولى :

ويمثل الشعور البدهي الأولى ومعطياته ، دعامة قوية من دعائم منهج الاعتبار عند أبي البركات ، حيث يعول عليه كثيرا في معالجاته لبعض القضايا والمسائل التي يعتبر الشعور البدهي الأولى مدخلا موضوعيا اليها وسبيلا لتحصيل بعض المعارف اليقينية المتصلة بها ، وكمثال على ذلك . نجده في معرض إثباته أن مدرك العقلية والحسيات في الانسان واحد بعينه هو النفس ، نجده يعرض لوجهة النظر السينوية المخالفة وهي أن مدرك العقلية هو النفس بذاتها ومدرك الحسيات هي القوى أو الحواس الظاهرة والباطنة ، يعرض أبو البركات لوجهة نظر ابن سينا ثم يحللها ويفندما وينقض حجج ابن سينا عليها ثم يقول : « ... ونحن إذا أعرضنا عن هذه الحجج ومناقضاتها ، ورجعنا الى ما نشعر به من نفوسنا وهو أبين وأثبت عندنا ، علمنا أن مدرك الصور العقلية والحسية ، وبالإجملة مدرك

(١٦) أبو البركات . المعتبر . ج ٢ ، ص ٤٤٩ - ٤٥٠ .

(١٧) أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣٦٤ .

الموجودات في الأعيان ، والمتصورات في الأذهان فينا واحد هو ذات الإنسان . فكل واحد منا يشعر من ذاته أنه هو الذي أبصر وسمع ، وعرف وتصور ، وحفظ وتذكر ، وعلم وتدير ، وحكم بالاثبات والنفي ، والصدق والكذب . ومن هذا القبيل يقول عرفتم وعلمت ، وقبلت ورددت ، وصدقت وكذبت ، وأبصرت وسمعت ، والتأه في كلامه واحدة الإشارة والمعنى على ما قيل غير مرة « (١٨) » .

وكذلك أقام ابن ملكا أهم براهينه على وجود النفس ، مستندا الى معطيات الشعور البديهي الأولى (١٩) ، وهو ما سنقف عليه في موضعه من البحث .

٣ - قيمة الحس وإدراكاته :

وللحس وإدراكاته في منهج الاعتبار مقام معلوم . ذلك أن الحس يمدنا بمعارف ومعلومات لا يستطيع العقل بمجرده أن يمدنا بها ، فبحس البصر ندرك المبصرات من الأجسام والألوان ، وبحس السمع ندرك المسوعات ونميز بينها ، وبحس الذوق ندرك المذوقات ، وهكذا الحال أيضا في حس السَّمْع واللمس . وليس لنا بالعقل وإدراكاته غناء عن الحس ومدركاته ، وكثيرا ما يكون الإدراك الحسى في معرفتنا لما نعرفه في الوجود ، سابقا على إدراكنا العقلي له ، وإن كان إدراكنا العقلي أعلى مرتبة وأكثر يقينا وأكمل فيما نعرفه به مما نعرفه بإدراكنا الحسى .

ولا يعنى هذا أن أيا البركات قد وقع في تناقض من حيث ذهب من قبل الى أن مركز العقلية والحسيات فينا واحد هو النفس ، ثم أثبت هنا قيمة الحواس وأهمية معطياتها ، هذا التناقض الظاهري ، يزول إذا عرفنا أن العقل قوة من قوى النفس ، ويعتبر الحواس أيضا قوى وآلات للنفس تستخدمها لتحقيق أغراضها المعرفية والإدراكية ، فالمصدر الحقيقي للعلم والمعرفة في الإنسان هو النفس ، وهذه القوى المختلفة أدوات وآلات

(١٨) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٤٠٣ - ٤٠٤ .

(١٩) المصدر السابق ، ص ٣٠٠ - ٣٠١ ، ص ٣٠٦ .

.. كما قلنا - أو هي وسائل تستخدمها النفس كلا بحسب ذاته وماهيته
وبحسب ما يلائمه من موضوعات مدركة •

ونسوق مثالا يكشف لنا مدى أهمية الحس في نظر أبي البركات •
فهو في حديثه عن الهيولى والمحل والموضوع والفرق بينها جميعا ، يقول :
« الاعتبار يرينا في الوجود من الكائنات الفاسدات والمتغيرات المستحيلات ،
شيئا يزول وشيئا يتجدد ، وشيئا يستبدل الحادث بالزائل ، كالشمع في
التشكيل والتبديل واللوح في الكتابة والمحو ، والنظفة للجنين ، والبيضة
للفرخ • فالزائل هو الفاسد ، والحادث هو الكائن ، والمستبدل الحادث
بالزائل هو المحل والموضوع والهيولى ، فما جرى مجرى اللوح للكتابة
يسمى محلا وموضوعا ، وما جرى مجرى الخشب للسري ، والنظفة
للجنين ، والبيضة للفرخ يسمى هيولى •

••• فباعتبار المحل بمفرده مقيسا الى ما حل فيه ، كالجسم مقيسا الى
البياض يسمى موضوعا • وإذا اعتبر المحل وما حل فيه بحيث كان جزءا
منه ، كان الحاصل منهما يسمى هيولى ، كالأبيض • وما كان من ذلك يتم
بالنمو والزيادة يسمى مادة • وهكذا يستطرد أبو البركات حتى يثبت
الهيولات الأولى التي هي الأرض والماء والنار والهواء ، وأن الجسم بمجرد
معنى جسمية هو الهيولى الأولى والموضوع الأول ، وقد يسمى هيولى أولى ،
وحينا يكون هيولى قريبة ومتوسطة ، ويكون موضوعا ، ويكون طينة ومادة ،
ويكون اسطقسا (٢٠) •

ويشير ابن ملكا الى قيمة المعرفة الحسية وأنها تؤدي بالتدريج الى
معرفة المعقولات فيقول بأن العقول والأذهان الانسانية ، إنما يكون طلبها
الأول ومطلوبها القريب ، الأعراض من حيث أنها تدركها إدراكا أوليا
بالحس وطباع الحس ، لا بتكلف يطرأ ، وروية واختيار ومشينة وتنبيه
منها على طلب أسبابها وعللها بما ، ولم ، وكيف ، فتعلم من الحسوس
الأول وبه ، ما هو فيه من الهيولى وما معه من الصور ، فتعلم الماهية من ذلك •

كما تعلم اللية ، فتعلم المعلولات وتعرف العلل وعلل العلل بنظر الروية
والمشيئة والبحث والتأمل العقلي (٢١) .

٤ - تحديد المصطلحات :

ويعتمد أبو البركات في منهجه على تحديد المصطلحات ومفاهيم الالفاظ
التي يستخدمها حتى لا يقع القارئ في مغبة الغموض أو اللبس أو الخلط
بين معاني المصطلحات بعضها وبعض . ومن أمثلة ذلك ما يذكره من تحديد
لمفاهيم الإدراك والشعور والتصور والحفظ والتذكر والذكر ، وبيان الفرق
بينها جميعا . فيقول بأن الإدراك لقاء ووصول من المدرك الى الشيء المدرك ،
ويقال للفهم إدراك أيضا فيقال فلان أدرك معنى هذا اللفظ ، أى فهمه
وتصوره ، فمن الإدراك ما هو وجودى حاصل بحركة جسمانية وهو الإدراك
الحسى غالبا ، ومنه ما هو ذهنى حاصل بتوجه النفس من غير حركة
مكانية ، وكلاهما لقاء المدرك للمدرك لقاء الذات للذات (٢٢) .

وأما الشعور ، فهو إدراك ذهنى بغير استثبات ولا تصور تام . فإن
النفس إذا أدركت شيئا واستقرت على إدراكه واستثبتت الشيء المدرك
وأدركت إدراكها ، كان ذلك تصورا للمعنى وفهما للفظ . لأن الصبورة
الذهنية إذا حصلت فى النفس بدلالة لفظية قيل لذلك الحصول فهم بقياس
ذلك اللفظ . والشعور أول مراتب وصول المعنى الى النفس أو النفس الى
المدرك . فإذا ثبتت النفس على المدرك وأقامت على إدراكه بالتفاتها اليه
واقصارها عليه زمانا ما ، قيل لذلك تصور .

فإذا استقر المعنى فى النفس حتى يبقى بعد الانشغال عنه ، وبحيث
يجده الطالب فى نفسه إذا طلبه بالتذكر ، قيل لهذا الاستقرار حفظ ، ولذلك
الوجود ذكر .

وأكثر ما يقال التصور ، لما له صورة مرئية بالعين ذات شكل ولون ،
ولا يقال لمحصل الطعوم والأرايح وكذلك كل مالا شكل له ولا لون .
تصور .

(٢١) أبو البركات : المعبر ، ج ٣ ، ص ٢١٠ - ٢١١ .

(٢٢) أبو البركات : المعبر ، ج ٢ ، ص ٤٠١ .

ومن قبيل اهتمامه أيضا بتحديد المصطلحات ، ما يوضحه من فرق في المفهوم بين المعرفة والعلم ، والحكم والتصديق والتكذيب ، فيقول بأن المعرفة تقال على استثبات المحصول المدرك خصوصا إذا تكرر إدراكه فإن المدرك إذا أدرك شيئا فحفظ له منصوصا في نفسه ، ثم أدركه ثانيا ، وأدرك مع ادراكه له إنه هو ذلك المدرك الأول ، قيل لذلك الإدراك الثاني بهذا الشرط ، معرفة . فالمعرفة تكرر التصور ، وتصور قار الإدراك ، والادراك نيل المطلوب والفهم تصور المعنى من لفظ المخاطب ، والانهام إيصال المعنى باللفظ الى ذهن السامع .

وأما العلم ، فإنه معرفة وتصور أيضا لكن مع زيادة تكون منها لمن سمع وفهم موضع مخالفة أو موافقة على ما قيل وقصد في المعنى . وذلك القصد هو إلزام معنى لمعنى وإثباته له وإبعاد معنى عن معنى ونفيه عنه . وإنما يثبت هذا لهذا ، وينتفى هذا عن هذا ، عند الذهن بعد تصور العنيين ومعرفتهما ، ومعرفة معنى الإثبات والنفي . فذلك التصور وتلك المعرفة مع هذا النفي والإثبات تسمى علما . ويسمى الإثبات والنفي حكما . وكون ذلك في الذهن موافقا لما عليه الوجود يسمى صدقا . فالصدق اسم لهذه الموافقة في هذا الحكم بهذا المحكوم به لهذا المحكوم عليه . والتصديق هو الموافقة على هذه الموافقة (٢٣) .

فالتصديق يكون فيه الحكم بإثبات المعنى للمعنى أو نفيه عنه مع الحكم بموافقة الوجود له في الإثبات والنفي . والصدق هو الحكم بذلك مع موافقة الوجود . والكذب هو الحكم بذلك مع مخالفة الوجود . والتكذيب هو الحكم بمخالفة الوجود لذلك الحكم . وكلا الحكمين من التصديق والتكذيب فيما به صدق وكذب فيما له وعليه حكم ، يسمى علما ، فكل علم وحكم ، وتصديق أو تكذيب يكون مع معرفة وتصور ، ولا ينعكس . فليس كل معرفة وتصور يصاحبها بالضرورة حكم بتصديق وتكذيب ، ففي العلم والمعرفة تصور وإدراك .

٥ - ضرب الأمثال :

ويعمد أبو البركات كثيرا الى ضرب الامثال إما لتبسيط فكرة أو إيضاح معنى أو شرح رأى له أو إثبات وجهة نظر . وسوف نرى فى مواضع كثيرة من هذا البحث كيف يؤثر فيلسوفنا ضرب الأمثال . ونسوق هنا مثالا واحد يؤيد صحة ما نذهب اليه ، فهو فى نقده لنظرية الصدور المشائية عند الفارابى وابن سينا ، التى أثبتت فعلا واحداً لله تعالى هو العلول الأول الذى هو العقل الأول فى سلسلة العقول العشرة الصادرة بعضها عن بعض ، وجعلت عملية الخلق ذات اتجاه واحد طولى ، نجد أبا البركات يثبت أن عملية الخلق مستمرة متعددة الأبعاد والاتجاهات بقبولية وبعدية وتقديم وتأخير ، وأن الله خلاق دائما فهو يخلق شيئا بذاته عن ذاته ، وشيئا من أجل ما عنه ، وشيئا لأجل هذا الشيء وهكذا تستمر عملية الخلق فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد وإنما انكلم منه وبخلقه .

ويضرب أبو البركات مثالا توضيحيا على ذلك فيقول بأن مثل ذلك - والله المثل الأعلى - كمثل الانسان منا ، حيث يريد السكن والستر فيتخذ من أجله بيتا ، ومن أجل البيت وتحسينه يتخذ نقشا وزينة وفرشا ، وكذلك يقتنى فرسا ويشترى لفرسه مركبا وزينة يزينه بها ، وهذه الأشياء هى للبيت والفرش لما له وهو البيت . والفرس له ، والمركب والزينة للفرس ، لكن ذلك كله للانسان ، والبيت والفرس والأشياء التى لهما هى لأجل الانسان أولا وبالأذات ، وكذلك يخلق الله تعالى الموجودات ، فتوجد عنه ، وعما عنه ، والنسب عنه : منه ما هو لأجله ومنه ما هو لأجل ما عنه . وعلى هذا الوجه يكون من أفعال الله تعالى ، القديم الذى هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة ، مثل إنزال الغيث من السماء ، فينبت النبات ، ثم ينزل فيسقيه ، ثم يثمر النبات فيبرز لحفظ نوعه ، ثم شخصه ، فيكون الله تعالى بحسب ما وجب من مبادئه الأولى وقدرته وحكمته ، أراد الخلق بأمره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ، ثم على طريق التفصيل لاخراج كل ممكن فى التصور والتقدير الى الفصل بحسبه فى تقديره وتوقيته أزليا وزمانيا(٢٤) .

ولم يضره الأمثال ، يتفق أبو البركات مع منهج القرآن في هذا المنحى ، ذلك أن القرآن مليء بالأمثال التي يضر بها الله تعالى للتعليم والتذكير والتفكير والاعتبار . بل إن ابن تيمية يؤكد أن الأمثال المضروبة في القرآن لابد أن تؤخذ مأخذ الأقيسة العقلية ، وأنه يحتل فيها ما يسميه المنطقة إبراهيمية ، وهو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية (٢٥) .

ويشير القرآن إلى ضرب الأمثال وأهميتها في قوله تعالى : « ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون » (الزمر : آية ٢٧) ، وقوله سبحانه : « وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (الحشر : آية ٢) . وقوله تعالى : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » (المنكوت : آية ٤٣) . ومن هذه الأمثال قوله تعالى : « مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أثبتت سبع سنابل في كل منبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء ، والله واسع عليم » (البقرة : آية ٢٦٦) ، ومنها أيضا قوله تعالى : « مثل الذين اتفقوا من دون الله أولياءهم كمثل العنكبوت اتفقت بيتا ، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون » إن الله يعلم ما يدعون من دونه من شيء وهو العزيز الحكيم » (المنكوت : آية ٤١ - ٤٢) . ومنها أيضا قوله : « مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد » (إبراهيم : آية ١٨) . وأوضح دلالة على منهج القرآن في ضرب الأمثال قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم » (سورة النور : آية ٣٥) . وقد خصص الإمام الغزالي رسالة قائمة برأسها ، لشرح هذه الآية وفك رموزها واستخلاص دلالاتها ومعرفة معانيها ومقاصدها ، وهي رسالة « مشكاة الأنوار » .

(٢٥) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول ، ج ١ ، ص ١٤ .

ثالثا - خصائص المنهج وضوابطه :

سنشير هنا الى أهم الضوابط وما يمكن اعتباره قواعد أقام عليها
أبو البركات منهج الاعتبار . ومن هذه الضوابط والقواعد ما يلي :

١ - الموضوعية :

تعد الموضوعية من أخص خصائص الروح العلمية للمفسر إيا ما كان
تخصصه ومجال اهتمامه ، وهي الزم للمفكر ذي الاتجاه النقدي على وجه
الخصوص ، لأن هذه الموضوعية هي التي تضمن على آرائه النقدية ما يمكن
أن يقدر لها من قيمة وأهمية ، فضلا عن أنها تدعم مشروعية النقد وتضمن
له أن يحظى لدى الآخرين بدرجة من التقدير أقل ما توصف به أنها تلزمهم
بقبول هذه الآراء والاذعان لها .

ولسنوق الآن نمنا يحمل دلالة على التزام فيلسوفنا بما يراه حقا
واعتناقه له حتى وإن اقتضاه ذلك أن يتخلى عن رأى سابق له ظهر له بعد
ذلك أنه خطأ ، وتلك هي الموضوعية في جوهرها أي اذعان العقل لما يثبت
صحته بالدليل والبرهان من آراء وأحكام دون نظر الى مصدر هذه الآراء
حتى ولو كانت صادرة عن مخالفتين ملهينا . ففي دراسته لمسألة الجن
والأرواح ، نجده يعرض لآراء ثلاثة فرق في الموضوع ، وينتقدها جميعا ،
ثم يعرض رأيه الخاص الذي ينكر فيه وجود الجن ، لكنه يذكر أنه بعد أن
أمعن العامل والنظر ، عاد فرفض ما قال به واعتقده أولا ، ثم يقدم رأيه
الذي انتهى إليه أخيرا . وهو لا يجد غضاضة في التصريح بأنه يتراجع عن
رأيه الأول لما ثبت له بطلانه فيقول : « هذا كان محصول نظري في قديم
أنظاري وأفكاري ، وكنت أدفع به وأمنع ، واحتج به وأرفع وأبطل . وارى
أنى أرجع من ذلك الى جبل متين ودليل بين يجهله من لم يصل نظره اليه ،
وما سمعت لأحد حجة بغيره ولا به ، ولا ردا عليه . وما أنا الآن الذي
أغارضه بنظر أعلى وتامل مستقصى فأقول . . . » ثم يعرض رأيه الأخير
الذي يثبت فيه وجود الجن كأرواح يجوز أن تتشكل بأشكال وهيئات
مختلفة (٢٦) .

ولا يهمننا الموضوع الذى أبدى فيه رأيه قديما ثم تراجع عنه ، بقدر ما يهمننا موضوعيته والتزامه بالمنهج العلمى وضوابطه ، وكونه يصرح فى غير ما حرج بتراجعه عن رأيه الأول يمثل فى نظرنا قمة الموضوعية ، فكثيرا ما تأخذ بعض الباحثين العزة بالآثم فلا يتراجعون عن آراء لهم يثبت خطأها بالدليل ومنطق البرهان اعتقادا منهم بأن فى مثل هذا التراجع الى الحق ما يشين •

ومما يتصل بالموضوعية تلك القاعدة التى يرسبها أبو البركات فى النظر العقلى ، وهى أن من ناظر المناظر بما يسلمه ويسلم لزوم ما يلزم عنه ، فقد أفحمه فى الجدل على سائر المذاهب • وصناعة النظر تأمر المتأمل بأنه إذا حقق أصلا وتيقن معلوما حصله بنظره وحازه الى سوابق علمه ، وتأمل نسبته الى ما هو مجهول حتى يكتسبه ويحصله بذلك المعلوم السابق ، فإنه إن قدر على كسبه فذاك ، وإلا ثبت فى علمه على معلومه وترك المجهول فى مهمة الطلب • أما إن نقض المعلوم بالمجهول ورد الحاصل بالمطلوب ، أى رد المعلوم الحاصل بالمجهول المطلوب ، فإنه لا يثبت له علم ولا يصح له يقين فى معلوم أبدا ، ويكون كمن ينقض الأساس لبناء الجدار فلا يبقى الأساس والجدار (٢٧) •

ثم يحدد لنا الطريق الموضوعى الأمثل الى معرفة الحق فيقول :
« ... واعلم أن شفيحك الى علم الحق هو صدقك فى طلبه ، وانصافك فى حكمك فيما تنظر فيه ما تختلف عليك أطرافه وحواشيه ، وأقرب من الحق بالترقى اليه حتى تراه على ما هو عليه ، ولا تنتظر قربه منك . بإنحطاطه عن ذروته الوجودية الى مقتضى رأيك الذى نصر عن أن يرتقى اليه ، فإن الحق لا ينحط الى مقتضى رأيك عن حقيقته ، وإنما رأيك عقلك الذى يكمل بأن يرتقى اليه بعلمه ومعرفته (٢٨) •

٢ - التحليل والاستقصاء :

ويعتبر التحليل والاستقصاء قاعدة هامة من قواعد منهج الاعتبار عند أبي البركات • ذلك أنه فى دراسته للمسألة المطروحة للبحث ، كثيرا

(٢٧) المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٩٥ •

(٢٨) أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣٥٠ •

ما يعرض لآراء السابقين عليه فى هذه المسألة ويقوم بتحليلها وبيان ما تتضمنه من حق أو باطل فى نظره ، وينتقد منها ما يراه حقيقيا بالنقد والتفنيد ، كما يؤثر أن يستقصى مذاهب السابقين فى المسألة وحججهم عليها بأمانة علمية تجعله أحيانا يتمحل بعض الأدلة والبراهين التى غابت عن صاحب المذهب والتى يمكن أن تدعم مذهبه ، لكنه بعد ذلك كله يحل الحق منها ويبطل الباطل بنظره الاعتبارى . وهو فى هذا كله يحاول أن ينأى بنفسه عن تقليد الآخرين من جهة ، كما يدعم مشروعية العقل فى أن يعتنق ما رآه بالنظر الحر والتأمل الذاتى جديرا بالاعتناق والتأييد .

ومن أمثلة ذلك بحثه لمسألة الزمان والعلية ، وإثبات العلة الأولى القديمة ، ووحداية الله وغيرها من المسائل (٢٩) ، يستقصى الآراء والمذاهب المقولة فى كل مسألة ويحللها ويفندھا بموضوعية وأمانة . وما هو فى مسألة العلم الإلهى ، يشير الى مذهب أرسطو ، ومذهب المتكلمين وجهود علماء الاسلام ، ثم يذكر مذهب الفلاسفة المشائين وخاصة الفارابى وابن سينا ثم يقول موضحا منهجه فى بحث هذه المسألة : « ... وقد ضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الله للجزئيات لتدقيق النظر وتقرير أصول لم تتحرر ، ووافقهم السامعون عليها فالزمهم بتصديقهم من حيث لا يشعرون . ونحن الآن تقتص مذاهب الذين يقولون بأنه تعالى لا يعرف الجزئيات وحججهم ، ثم تشرع فى اعتبارها والنظر فيها ، وفى مذهب القائلين بخلافها ، ونجرب على العادة فى توفية كل مذهب حجته مما قيل وما لم يقل ، حتى ينتهى النظر الى الحجة التى لا مرد لها ، ولا حجة تبطلها ، فنعرف الحق منها » (٣٠) .

٣ - نبذة التقليد :

من الحق القول بأن التقليد فى مجال الفكر ، فضلا عن أن فيه إلهاء للعقل ومبادراته الممكنة ، فإنه فى الوقت نفسه يضح سلاسل وإغلالا

(٢٩) انظر المختبر ، ج ٣ ، ص ٤٩ ، ص ٣٥ - ٣٧ ، ص ٥٦ - ٥٧ .
ص ٥٨ .

(٣٠) أبو البركات : المختبر ، ج ٣ ، ص ٦٩ .

تحول دون فعاليات العقل فى التقدم خطوة نحو التجديد ، وهذا فى ذاته يعد أكبر لطمه توجه الى العقل الانسانى (٣١) .

وفى نظرنا ، فإن التقليد فى الآراء والمذاهب الفكرية لا يتسق مع الاتجاه النقدى بحال من الأحوال ، لأن المقلد إذا كان قد ارتضى لنفسه التبعية دونما إعمال للعقل حتى فى فهم ما يعتنقه تقليدا ، فكيف يسوغ له عقلا ومنطقا أو يتحقق له اقتدارا ، نقد آراء الآخرين .

إن العمل النقدى ، فوق أنه يتطلب فهما دقيقا وتمثلا واعيا من جانب الناقد ، للمذهب هو أولا ، فإنه يستوجب فهما واستيعاباً بنفس الدرجة لآراء ومذاهب الآخرين ممن يزعم توجيه انتقاداته اليهم .

وإذ يدرك أبو البركات علم جسوى التقليد ، وتعارضه مع منهج الاعتبار القائم على النظر العقل الحر ، نراه ينهى على المقلدين الذين عطلوا عقولهم وأجهدوا أنفسهم فى تقليد غيرهم وحججهم دون نظر وتامل ، ويرى بأن ذلك كله لا طائل من ورائه ، وأنه يجب على المفكر الحق أن يعمل ذهنه ويتأمل بعقله وينظر بعمق فيما يتعرض له من بحث للمسائل التى يهمل بحثها ، ولا يقلد غيره فيعتنق ما لم يؤده اليه نظره العقل وتامله الذاتى ، وفى هذا يقول فى معرض دراسته لمسألة وجود العالم : « ... فهذه هى المذاهب المقلولة ، والحجج المنقولة والمقلولة ، لا يحتاج المقلد الى شئ منها ، فإن الذى يقلد فى المحجة يتعب نفسه بسماع الحجة ، وتقليد المذهب دون الحجة يكتفيه ، ويتساوى حاله من جهة التقليد لهما فكله تقليد . والذى يقلد ما يسمع ، ويتأمله بذهنه ، ويتبعه بنظره ، فقد سمع الحجة وعرف المحجة » (٣٢) .

ويعتبر نبذ التقليد نقطة التقاء أخرى بين منهج الاعتبار عند أبى البركات والمنهج القرآنى القويم . ذلك أن الاسلام ينبذ التقليد الأعمى والجمود الفكرى والتبعية البقيضة ، ويأمرنا القرآن بإعمال العقل فى الاجتهاد ليفتح الأبواب واسعة لأدراك الحقائق ، ويعنى على المقلدين

(٣١) د. عاطف المراتى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، ص ١٦ ،

ط ٤ ، القاهرة ١٩٧٨م .

(٣٢) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٤٨ .

تقليدهم حتى لا يستقيم العقل الى اتباع قول أو رأى أو معتقد أو مله
إلا أن يقوم عليه دليل .

وعلى ذلك يرفض الاسلام التقليد الأعمى لأنه يؤدي الى تعطيل العقل
وملكاته ، ومسح الشخصية الانسانية واستقلالها ، وشيوع الضلالات
والأباطيل فى المعارف والاعتقادات على السواء . والقرآن ينهى التقليد ونهى
عنه إنما يلزم حرية الفكر واستقلال النظر ومشروعية العقل فى فعالياته
المتحددة ، وتحطيم كل القيود الاجتماعية والسلطوية التى تحول دون
معرفة الحق واعتقاده . ومن ثم ينهى القرآن عن هذا التقليد سواء كان
هذا التقليد إتباعاً لآراء الأسلاف أو مجاراة لما درج عليه أهل العصر ،
أو خضوعاً لسلطة أيا ما كانت ، أو كان هذا التقليد نتاجاً لظن خاطئ
أو لاتباع الأهواء والميول الذاتية .

وتبدي لنا هذه المعانى جميعاً فى آيات قرآنية عديدة . منها قوله تعالى :
« وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّسِيرٍ ، وَإِذَا
قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ، أَوْ لَوْ كَانَ
الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ » (لقمان : آية ٢٠ - ٢١) ، وقوله
تعالى : « ... أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ » (المائدة :
آية ١٠٤) ، وقوله تعالى : « أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ،
(البقرة : آية ١٧٠) . هذا فيما يخص وجوب نبذ التقليد حتى ولو كان
اتباعاً للسلطة الأبوية التى هى أقرب السلطات وأشدها تأثيراً فى نفس
الإنسان .

وكذلك ينهى القرآن عن اتباع الهوى ، وذلك فى قوله تعالى :
« أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ، أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ، أَمْ تَحْسِبُ أَنَّ
أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا .
(الفرقان : آية ٤٣ - ٤٤) ، وكذلك ينهى عن اتباع الظن فى قوله تعالى :
« إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْتَكُوى الْأَنْفُسُ » (النجم : آية ٢٣) ، وقوله
سبحانه : « وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ، إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ،
(يونس : آية ٣٦) ، وكذلك قوله تعالى : « إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا
يُخْرَصُونَ » (يونس : آية ٦٦) .

وعلى هذا النهج القرآني في نبذ التقليد والتمسك بالمدرك المقلد
الاطر المرجعية والاصول التي استند اليها من يقلده فيما ذهب اليه ، اقول ،
على هذا النهج سار أئمة الفقه واصوله حيث استمسكوا بهذا المبدأ ومن ثم
ظهرت الاجتهادات الكثيرة في الفقه وفي علوم الدين . فها هو الامام
الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) . ينهى على المقلدين حتى لو أصابوا الحقيقة فيقول :
« من تكلف ما جهل ولم تثبته معرفته ، كانت موافقته للصواب غير محدودة
وكان بخطئه غير معذور إذا فطن فيما لا يحيط بالفرق بين الخطأ والصواب » .
وقال الامام أحمد (ت ٢٤١ هـ) لأبي داود السجستاني : « لا تقلدني
ولا تقلد مالكا ولا الأوزاعي ولا النخعي ولا غيرهم ، وخذ الأحكام من حيث
أخذوا » . وها هو الامام أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) يقول : لا يحل لأحد
أن يقول بقولنا حتى يدرك من أين قلناه » . ويقول الامام مالك
(ت ١٧٩ هـ) : « ليس كلما قال رجل قولا وإن كان له فضل ، يتبع
عليه فإن الله عز وجل يقول : « الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » .
ويقول الامام ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) بأن « في التقليد إبطال منفعة
العقل ، لأنه خلق للتأمل والتدبير . وخلق بمن أعطى شمعة يستضيء بها
ألا يطفئها ويمشي في الظلمة » . ويقول الامام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في
« المستصفي » : « طرح المذاهب ، فليس مع واحد منهم معجزة يرجع بها
بجانبه ، فاطلب الحق بطريق النظر لا بالتقليد » .

٤ - النزعة النقدية :

تمثل النزعة النقدية ملمحا بارزا من ملامح شخصية أبي البركات
العلمية ، كما تعد خاصية من أهم خصائص منهج الاعتبار عنده من حيث إن
الصلة بين هذه النزعة وبين الاعتبار وثيقة الى حد يمكن معه القول بأن
التزامه بمنهج الاعتبار يلزمه بأن يسلك مسلكا نقديا تجاه المذاهب
السابقة ، ذلك أن الاعتبار يحرم صاحبه من قيود الوراثة المذهبية من حيث
يقوم على النظر العقلي الحر ، ويؤكد حرية العقل وطلاقة في التأمل
والنظر دونما اكتراث بشيء إلا بالموضوعية وبما يؤدي اليه هذا النظر
والتأمل من نتائج سواء جاءت موافقة أو مخالفة لأراء ومذاهب السابقين .

وإذا عرفنا أن مفهوم النقد لا يقتصر على مجرد الكشف عن السلبات والأخطاء في الآراء والمذاهب المستهدفة بالنقد ، وإنما يتسع هذا المفهوم ليتجاوز هذا الحد إلى حيث اكتشاف الآراء والأفكار الإيجابية وإبرازها أيضا ، أقول ، إذا عرفنا ذلك ، أدركنا كيف أن أبو البركات في نفسه لمذاهب السابقين من المتكلمين والفلاسفة ، كان يكشف عما في هذه المذاهب من عورات وما تتضمنه بعض الآراء من أباطيل ، دون أن يغفل عن الإشارة إلى الآراء التي اختبرها بعقله واعتبرها بنظره فوجد أنها صحيحة تحظى بدرجة من اليقين والحق تلزمه الإقرار بها والاعتراف بأحقيتها . بالاعتقاد والتقدير .

ولا يتسع المجال هنا لضرب أمثلة لتجسيدات هذه النزعة النقدية لأن ذلك يقتضى عرضا للرأى أو المذهب الذى ينتقده أبو البركات ثم عرضا لآراء أبى البركات التى انتقد بها هذا المذهب ، ولذلك فإنى أحيل- فى هذا المجال إلى ما ستراه فى مواضع كثيرة من هذا البحث حيث تظهر لنا جلليا نزعة النقدية وتأديتها ، وحسبنا هنا الإشارة إلى أن هذه النزعة تبسوا أوضح ما تكون فى تقدمه لنظريه الصدور المشائية ونقد المذاهب السابقين فى العقل الفعال ، وفى ماهية النفس وقواها وتبلغ هذه النزعة ذروتها ضد الفلسفة المشائية بزعامة ابن سينا بدرجة جعلت مفكرا فارسيا من أعيان القرن التاسع عشر يقول ما يفيد بأن ماثور ابن سينا أوشك أن ينهار تحت ضربات أبى البركات وفخر الدين الرازى قبل أن يحويه نصير الدين الطوسى (٣٣) .

وكذلك نبذوا هذه النزعة لأبى البركات فى مباحثه الإلهية الخاصة بوجود الله وصفاته وأفعاله وما يتصل أيضا بمشكلة الخلود .

تلك كانت فى نظرنا أهم خصائص منهج الاعتبار وضوابطه عند أبى البركات البغدادي ، وقد نلاحظ أن ما ذكرناه خاصا بهذا المنهج سواء من حيث مفهومه ودلالاته أو دعائمه أو خصائصه وضوابطه إنما يمثل منظومة منهجية متكاملة محاورها ومضامينها ودعائمه لتخرج لنا فى الأخير

(٣٣) نقلا عن بينيس : مادة « أبو البركات » بدائرة المعارف الإسلامية

تسقا واحدا ذات ملامح وخصائص تجعله منهجا خاصا بأبي البركات وهو الذى أثر أن يطلق عليه « الاعتبار » .

وقبل أن نترك هذا المجال ، فإن هناك ملاحظة بخصوص هذا المنهج لم أشأ أن أتركها تمر دون إثارتها ومحاولة تفسيرها . ذلك أننى لاحظت أن أبا البركات فى كل مباحثه قد احتفى بالدليل العقلى البرهانى احتفاء أقل ما يوصف به أنه وظفه لدعم وإثبات صحة آرائه التقريرية والنقدية فى كل مسألة من المسائل التى طرحها للبحث ، وهذا فى ذاته أمر مقبول ولازم فى منهج فلسفى يضع العقل ومعطياته وأدلته على رأس الدعائم التى يقوم عليها ، وبالمقابل وعلى العكس من ذلك ما لاحظناه من إهمال أبى البركات استخدام الدليل النقلى الشرعى (السمعى) إهمالا تاما ، فلا نجد له دليلا تقليدا واحدا فى أية مسألة ، فلم تتضمن مباحثه أية إشارة الى نصوص دينية من القرآن أو السنة المطهرة على سبيل البرهنة والاستدلال بها ، ولا حتى على سبيل مجرد الائتناس ببعض هذه النصوص مثلما فعل الفلاسفة الاسلاميون قبله أمثال الكندى والفارابى وابن سينا واخوان الصفا والغزالى ، وإن كان قد أشار أحيانا الى أن ما انتهى هو اليه بنظره واعتباره يتفق مع ما جاء به الوحي الالهى على لسان الراسل والأنبياء .

والرأى عندى ، هو أن هذا الموقف من جانب أبى البركات يرجع الى أحد احتمالين أو إليهما معا .

أما الاحتمال الأول ، فهو أنه ربما أراد أن يثأر بنفسه تماما عن منهج المتكلمين وهو المنهج الجدلى الذى يبدو أنه لم يرق له ، ومن ثم انتهج نهجا فلسفيا خالصا هو الاعتبار الذى قوامه - كما ذكرنا - التأمل الذاتى والنظر العقلى الحر ، والقراءة العقلية لكتاب الوجود . ولم يضع فى حسبانته وهو الفيلسوف ، أن تجيء تأديات هذا المنهج موافقة أو مخالفة لمنهج كلامى أو حتى فلسفى سابق ، فحسبه ما أدى اليه اعتباره وتأمله ونظره .

ولا يفنى هذا ، أن التراث الدينى والكلامى والفلسفى كان بعيدا عن ذهنه وفكره خلال مباحثه ودراساته تلك ، وإنما يعنى أنه أثر حسرية الفكر والنظر ، وإن لم يستطع أن ينأى بنفسه تماما عن التأثير بهذا التراث ، لأن التأثير والتأثر قد يقع بشعور وإرادة ، وقد يقع للمفكر لا شعوريا ولا شك فى أنه مما يروق لأبى البركات كثيرا أن يجد منهجه الفلسفى قد ساقه أو أدى به الى آراء تتفق فى أحيان كثيرة مع مقتضيات العقيدة الدينية الاسلامية التى اعتنقها ومات عليها .

وأما الإحتمال الثانى ، فيتمثل فى القول بأن أبا البركات قد أهمل الدليل النقلى لأنه رأى أن هذا الدليل لا يفيد اليقين بل يفيد الظن ، أو أنه اعتبره دليلا إقناعيا لا يرهانيا . وإذا صح هذا الاحتمال ، فإن أبا البركات لم يكن بدعا فى هذا ، فقد سبقه الى مثل هذا التصور للدليل النقلى كثير من المتكلمين وخاصة المعتزلة ، وتابعهم فى ذلك متأخرو الأشاعرة ، كما سبقه الى ذلك أيضا بعض فلاسفة الاسلام وخاصة الفارابى وابن سينا اللذين كانا أيضا يشيران أحيانا الى بعض ما جاء به الوحي من نصوص دينية دون أن يهتموا بإقامة أدلة شرعية فى مباحثهم المختلفة .

وأخيرا ، فلعللى أكون قد وفقت فيما تصورته منهجا لأبى البركات وفيما ذكرته بخصوصه من أفكار استخلصتها من إشارات وتلميحات لأبى البركات فى ثنايا كتابه « المعبر » . وأيا ما كان الأمر فإنه انتهى - كما قلنا - منهجا فلسفيا بكل ما يعتمد عليه مثل هذا المنهج من مقومات وما يميز به عن غيره من المناهج الأخرى الكلامية والصوفية من خصائص تجعله جديرا بالتقدير وجديرا بأن ينسب الى فيلسوف كابى البركات .

الباب الثاني

وجود الله (واجب الوجود)

ويشتمل على ثلاثة فصول :

- الفصل الأول : إثبات واجب الوجود ووحدانيته •**
- الفصل الثاني : صفات واجب الوجود •**
- الفصل الثالث : الغائية في العمل الإلهي •**

الفصل الأول

اثبات واجب الوجود

ويشتمل على :

اولا : أدلة أبي البركات على وجود الله

ثانيا : وحدانية الله (المبدأ الأول)

أولا - أدلة أبى البركات على وجود الله :

يمهد أبو البركات لأدلته على وجود الله بالحديث عن طرق معرفتنا بالله تعالى ويقول بأن هذه المعرفة تكون بطريقتين :

أحدهما : طريق المعرفة الاستدلالية ، وهذه تتم بضررين : أولهما النظر فى المبادئ والعلل ووجوب تناهيها فى البداية الوجودية والنهاية النظرية الى مبدأ أول وعلة أول ٠ والثانى ، النظر فى الوجود من جهة الواجب والممكن ، وما يلزم فى النظر من وجود واجب الوجود بذاته وتقدم وجوده على وجود كل ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ؛

أما الطريق الثانى : لمعرفة الله تعالى فهو طريق المعرفة الذاتية . ويصرح أبو البركات بأن هذه المعرفة لم تحصنل لنا حتى الآن بذاته ولا بذاتياته . أما بذاته فلأننا لم ندرك ذاته الوجدانية ، وأما بذاتياته فلأنه واحد لا تركيب فيه ، فلا ذاتيات له . وإذا كنا نثبت لله تعالى أوصافا ذاتية كالعلم والقدرة والحكمة والوجود وما إليها ، فليس معناها أنها أجزاء ذاته ، كالحيوان والناطق بالنسبة للإنسان ، بل معناها أن هذه الصفات له بذاته وعن ذاته لا بغيره ولا عن غيره . والشيء الذى له أوصاف ذاتية وفى حقيقته مركب ، قد تدل عليه العبارة فيعرف بها معرفة ذاتية إذا وصفته بذاتياته التى له فيها نظائر ، كمن يعرف الشيء بجنسه وفصله أو مباينة فيه أو من بسيط هو نظيره ، والله تعالى لا شريك له ولا نظير ولا شبيه ولا ضد حتى يمكن أن نعرفه بالمماثلة من الشريك والمشابهة من النظير والشبيه والمباينة من الضد . فلم يبق إلا أن تكون معرفتنا بالله معرفة استدلالية (١) .

وعلى هذا ، يقدم لنا أبو البركات أدلة عقلية كثيرة لاثبات وجود الله تعالى . وقبل أن تعرض لها تفصيلا ، نعرض لنقده لدليل المحرك الأول لأرسطو على وجود الله .

نقد دليل المحرك الأول لأرسطو :

يرفض أبو البركات دليل المحرك الأول الذى قال به أرسطو لاثبات وجود الله ، ويصرح بأن الاستدلال على وجود المبدأ الأول من الحركة على

(١) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .

ما قاله أرسطو ليس بحق ولا هو الطريق الخاص الى معرفة الله تعالى . وكان أرسطو قد أقام دليله على أساس أن الحركة والزمان قديمان أزليان باعتبار أن وجود الزمان متعلق بوجود الحركة وهو دائم لا يتصور له بداية ولا نهاية زمانيتان ، فالحركة التي يتعلق وجوده بوجودها دائمة غير متناهية أيضا ، وكل حركة لا بد لها من محرك ، والمحركات لا تتسلسل إلى مالا نهاية بل تنتهي إلى محرك أول لا يتحرك وهو العلة الأولى لكل متحرك وهو الله تعالى . ويرى أرسطو أن المحرك الأول ليس محركا مباشرا لما دونه من المحركات بمعنى أنه لا يباشر الحركة لكنه يحرك غيره كما يحرك العاشق المعشوق بشوقه اليه ، فالكمل يتحرك عشقا وشوقا الى المحرك الأول لا بأن يحركه المحرك الأول حركة مباشرة .

وينتقد أبو البركات دليل أرسطو هذا من ثلاثة وجوه :

أولها : إن الزمان لا تعلق لوجوده بالحركة في السببية ولا هو عرض لها بحيث يتبع وجوده وجودها وأنه كما أن الحركة في زمان ، كذلك السكون في زمان ، ولا يرتفع وجود الزمان بارتفاع الحركة ولا يجب وجوده بوجودها .

ثانيا : إن قول أرسطو بأن سبب الحركة في المتحركات من المحرك الأول لا يكون بمباشرة الحركة بل بما هو معشوق للمتغيرات ، فعشوقها له هو علة حركتها ، هو قول باطل ، لأن المتحرك إنما يتحرك بشوقه الى معشوقه ليتقرب منه بحركته اليه ، ويطمع في إنتهائه الى مشاهدة معشوقه أو مجاورته في مكانه إن كان ساكنا أو يتبعه ان كان متحركا . والحركة الدورية للفلك لا تنقل الفلك من مكان الى مكان ، بل تحرك الى جهة وعنها ، بالعود . فإن كان المطلوب في الجهة التي اليها الحركة فلماذا يتحرك الفلك عنها ، وإن كان المهروب منه ، فلماذا يتحرك اليها . إن الحركة تكون من وإلى ، وما من شيء هو (من) في الحركة الدورية إلا وهو (إلى) بعينه وإلا لما كانت حركة دورية . وعلى هذا بطل القول بأن المحرك الأول يحرك المتحركات بالعشق والشوق من جانبها اليه . ولو أن أرسطو وأتباعه قالوا إن الفلك يتحرك لامثال أمر المحرك الأول وطاعته في تقديره لكان أولى وأسهل ، فإن هذا يوضح لنا ونعرف منه لماذا يتحرك وكيف يتحرك ولا نعرف العلة في الحركة وكيفيةها مما قالوه .

ثالثا : إننا وإن سلمنا بأن الزمان قديم أزلي وأنه مقدار الوجود أى مقدار الحركة والسكون لا مقدار الحركة فقط ، فإن معنى ذلك أنه موجود سواء كانت هناك محركات ومتحركات أو لم يكن . ومن ثم فإن تعليق وجوده على وجود الحركة وتعليل لا تناهيها ودوامها بلا تناهيه ودوامه قياس خاطئ ، ولا يفيد وجود ارتباط سببي بينهما يفيد كون أحدهما علة للآخر ، لأن قسم الزمان وأزليته لا يفيد بالضرورة قسم الحركة وأزليتها ولا تناهيها .

وعلى هذا ، لم تدل الحركة على المبدأ الأول كما قالوا ، خاصة وإن الزمان لا تعلق لوجوده بوجود الحركة فى السببية(٢) .

ونعرض الآن لأدلة أبى البركات على وجود الله وهى أربعة أدلة :

١ - دليل الممكن والواجب :

يمهد أبو البركات لهذا الدليل ببيان أن الموجود يقال على وجهين : أحدهما موجود الأعيان والآخر موجود الأذهان . أما موجود الأعيان فيعرف بالادراك ويدل بعض المدركين عليه بعضا ويهديه اليه حتى يشاركه فى إدراكه ، ويكون الشيء المدرك واحدا بعينه مشترك لكثير من المدركين كالشمس التى يراها الناس وغيرهم واحدة بعينها لا تتكرر بإدراكهم لها . وليس كذلك الموجود فى الأذهان ، فإن الإنسان الواحد ينقرد بإدراك ما فى ذهنه خاصة ولا يشاركه إنسان آخر فيه ، وإن شاركه فإنما يشاركه بأن يدرك فى ذهنه مثل الذى أدرك صاحبه فى ذهنه ، ولا يكون الشيء المدرك هو هو . وبهذا تفترق موجودات الأعيان وموجودات الأذهان .

ثم يعرض الدليل على أساس أن الموجود فى الأعيان : إما أن يكون موجودا بذاته وعن ذاته ، وإما أن يكون وجوده وجب عن غيره ولم يجب عن ذاته . وهذه القسمة لا يخرج عنها أى موجود عيني . والموجود بغيره لا يخاو إذا اعتبرت ذاته بذاته ، إما أن يجب له وجود بذاته أو يمتنع أو يمكن . فإن امتنع وجوده بذاته استحال أن يوجد بغيره لأن معنى الممتنع هو الذى

(٢) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٣٠ - ١٣٢ .

لا يمكن أن يوجد البتة . وإن وجب وجوده بذاته ، لم يحتج في وجوب وجوده الى غيره لأن الحاصل الموجود لا يستأنف له الحصول والوجود ، وإن فالوجود بغيره لا يكون وجوده بذاته واجبا ولا ممتنعا .

وما ليس بواجب ولا ممتنع ، فهو ممكن الوجود ، فالوجود بغيره ممكن الوجود بذاته . وعلى هذا ، فإن كل موجود ، إما واجب الوجود بذاته وإما ممكن الوجود بذاته . والممكن الوجود بذاته إذا صار موجودا ، فوجوده من غيره وبغيره . وذلك الغير الموجب لوجود الممكن الوجود إذا كان ممكن الوجود أيضا ، فتحكمه كذلك أيضا في وجوب وجوده بغيره ولا يوجد ما نسب اليه إلا بعد وجوده بعدي بالذات ، فكل آخر من الموجودات بالغير ، متأخر الوجود عما يوجد به ، ولا يوجد إلا بعد وجوده بعدي بالذات ، ووجود المتأخر منها يدل على وجود المتقدم ، ووجود المتقدم حاصل قبل حصول المتأخر من حيث أنه لا يوجد إلا بعده بعدي بالذات وإن لم تكن بالزمان .

فلذا حصرتنا جملة كل ممكن الوجود ، كانت كل الممكنات لا توجد إلا بعد غيرها ، وذلك الغير الخارج عن هذه الجملة لا يكون ممكن الوجود ، وكذلك لا يمكن أن يكون ممتنع الوجود لأن ممتنع الوجود مستحيل أن يوجد فكيف يوجد ويوجد غيره ، وأذن فهو واجب الوجود . فكل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته . فثبت بهذا وجوب واجب الوجود بذاته وهو الله تعالى (٢) .

وللاحظ أن هذا الدليل لأبي البركات يستند الى نفس الفكرة التي أقام عليها ابن سينا من قبل دليل الواجب والممكن لاثبات وجود الله ، وهي فكرة الامكان والوجوب وتقسيم الموجود الى ما هو ممكن بذاته واجب بغيره وما هو واجب الوجود بذاته ، وأن الاقرار بوجود الممكن بذاته وجوبا بالفعل يؤدي الى إثبات وجوده وهو واجب الوجود بذاته .

ويثير أبو البركات ما قد يثار من اعتراضات على هذا الدليل ، ويدفعها . ويبطلها واحدا بعد الآخر ليثبت أحقية دليله واستناده الى منطق البرهان . من أهم هذه الاعتراضات ما قد يقال من أنه لا ضرورة تلزم بأن الممكن

بذاته ينتهي بنا حتما الى الواجب الوجود بذاته ، إذ قد يكون ممكن عن ممكن آخر غيره وهكذا يتسلسل الأمر الى ما لا يتناهي من الممكنات ومن ثم لا نصل الى ما هو واجب الوجود بذاته .

ويندفع أبو البركات هذا الاعتراض على أساس أن اللامتناهي إنما هو في الأوهام لا في الوجود ، وأن المعارض قد قدم الأواخر على الأوائل من حيث أدركها ووجدتها ، لكن واقع الأمر هو أن الوجود تتقدم فيه الأوائل الأواخر فتبتدىء من أول وتنتهي الى ثان ، فذلك الأول هو الواجب الوجود بذاته ، فوجود الممكن دليل على وجود الواجب . فإن زعم المعارض أنه لا أول هناك ، قيل له ما ذكرناه قبلا من أن ممكنات الوجود كلها ، كل واحد واحد منها لا تحصل إلا بموجد ، وذلك الموجد لا يكون منها وإلا دخل في حكمها ، فليس هو منها ، فهو واجب الوجود بذاته .

فوجود الممكن الوجود أدل على وجود الواجب الوجود بذاته منه على وجود نفسه . فالحوادث من الموجودات أدل على القديم منها على أنفسها . وأيضا فإنه إذا كان وجود الثاني من وجود الأول ، فوجود الثاني دليل على وجود الأول ، ووجود الأول علة لوجود الثاني ودليل على وجوده أيضا إذا تمت عليته ، لأن كل علة تامة العلية تدل على وجود معلولها ، فلا يوجد الثاني إلا وقد وجد الأول ، فمن وجود الثاني يعلم وجود الأول علما يقينيا ، وكذلك في الثالث والرابع . وكثرة الوسائط في ذلك بين الآخر والأول لا تقطع في العلم بوجود الأول من العلم بوجود الآخر ودلالته عليه ، فأخر المعلولات التي يعلم العالم بوجودها ، يدل كذلك على وجود أول العلل (٤) .

٢ - دليل العلية :

يقوم هذا الدليل على فكرة محورية هي فكرة العلية وتناهي العلل الوجودية الفاعلة القريبة والمتوسطة والبعيدة الى علة أولى لا علة لها هي الله تعالى . ويعرض أبو البركات دليله هذا على أساس أن وجود المعلول يحصل مع وجود علته إذا كانت على تمام عليتها . فإذا فرضنا للمعلول (ج) علة هي (ب) ، ولعلته علة هي (أ) ، فليس يمكن أن تتسلسل العلل الى غير نهاية في الوجود ، لأن المعلول ج. وعلته ب. وعلة ب. علة أ. إذا اعتبرت .

(٤) أبو البركات : المعبر ، ج ٣ ، ص ٢٤ = ٢٥٠ .

جبلتها في القياس الذي لبعضها الى بعض ، كانت علة العلة التي هي أ .
علة مطلقة للعلة ب والمعلول ج وهما معلولان لها ، ولهما اليها نسبة
المعلولية وان اختلفا في كون أحدهما بواسطة والآخر بغير واسطة ، وان
كثرت الوسائط ففيها لا محالة علة قريبة للمعلول الأخير ، وتكون هذه العلة
علة لشيء واحد هو هذا المعلول الأخير وهو ليس بعلة لشيء .

وعلة العلة تتميز عن العلة ، لا في كونها علة ، بل لكونها علة
لشيئين هما : المتوسط الذي هو معلول أ وعلة ج ، والأخير الذي هو ج ،
وكذلك علة العلة كلما ازدادت الوسائط كانت العلة الأولى علة للمعلول
الأخير مع الوسائط بأسرها ، لا ترتفع عنها عليا الأخير بعلية الوسائط
بل تكون هي بالعلية أحق من الوسائط التي وجودها عنها ، ووجود المعلول
الأخير الذي يوجد عنها . فلا يمكن ولا يعقل وجود الأخير إلا بعد وجود
ما قبله ، فما قبله معقول الوجود قبل وجوده وما قبل القبل أولى بوجوده
من وجود ما قبل . ولا يمكن القول بأن هذه العلل لا تتناهي الى علة أولى ،
لأن ذلك معناه أن العلة الأولى غير موجودة ، ورفعها يوجب رفع الوسائط
التي هي معلولات لها وعلل لما بعدها ، ورفع الوسائط يوجب رفع المعلول ،
وهذا باطل لأن المعلول الأخير موجود بالفعل ، فثبت من وجود المعلول الأخير
وجود العلة الأولى .

ويصوغ أبو البركات هذا الدليل زيادة في الايضاح ، في صورة قياس
شرطي استثنائي مؤداه أنه إن كان المعلول الأخير موجودا ، فالعلل الوسطي
موجودة ، وإن كانت هذه الوسائط موجودة ، فالعلة الأولى موجودة ، وعلى
ذلك فإن كان المعلول الأخير موجود فالعلة الأولى موجودة ، لكنه موجود
بالفعل ، فالعلة الأولى موجودة لا محالة . ولما كان استثناء نقيض التالي
يوجب نقيض المقدم ، فإن عكس الشرطية السابقة يكون هكذا : إن لم تكن
العلة الأولى موجودة ، فالوسائط التي هي علل ومعلولات غير موجودة ، وإن
لم تكن الوسائط موجودة فالمعلول الأخير ليس بموجود ، فإن لم تكن العلة
الأولى موجودة فالمعلول الأخير ليس بموجود ، لكنه موجود هذا خلف ، وهو
باطل نتج عن قولنا إن العلة الأولى غير موجودة ، فثبت صحة النقيض وهو
أن العلة الأولى موجودة ، وهي المبدأ الأول أو واجب الوجود بذاته (٥) .

(٥) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١١٧ - ١٢١ .

ويلفت أبو البركات نظرنا الى أن ما قيل في تناهي العلل الفاعلية الى
علة أولى هي الله ، يدعم ما يقال في العلل الغائية ووجوب تناهيها الى غاية
أولى هي الغاية القصوى التي هي الله تعالى . فمن جوز اللاتناهي في العلل
الفاعلية فقد أبطلها بإبطال وجود أول لها والثاني بعد الأول وهكذا حتى
يبطل المفعول الأخير وقد ثبت استحالة ذلك . ولا ينطبق هذا الكلام
ولا يصح بالنسبة للعلل الصورية ، لأنه وإن كانت العلل الصورية متناهية ،
إلا أنها لا تنتهي الى صورة أولى لأنه لا صورة للصورة حتى تنتهي الى
صورة أولى ، وذلك بعكس الهيولى فهي تنتهي الى هبوط أولى عنها تكون
هيولات كل ماله هيولى من الموجودات وهو ما أثبتته أبو البركات في
الطبيعيات .

وتجدر الإشارة الى أن دليل العلية هذا لأبي البركات ، يقترب في
مضمونه من دليل مماثل له عند الكندي الفيلسوف حيث أثبت وجود
علة واحدة للموجودات جميعا ليست داخل العالم وإنما هي خارجه (٦) .
غير أنا نرى أن فكرة العلية بمعناها ومدلولاتها عند أبي البركات من حيث
ارتباط موجودات العالم كلها بسلسلة من العلل والمعلولات تنتهي الى علة
أولى ، لم تكن مما ورد بذهن الكندي على هذا النحو . وقد أشار استاذنا
الدكتور عاطف العراقي الى أن الكندي لم يكن بذهنه كل المعاني والمدلولات
التي تتعلق بفكرة الرباط بين الموجودات عندما قدم دليله على وجود الله
استنادا الى فكرة العلية (٧) .

٣ - دليل العلم :

هذا الدليل مماثل في نسقه دليل العلية بل ويقوم على فكرة العلية
أيضا ، لكن ليس بمدلول العلية في الوجود ، بل بمدلولها في العلم وفن

(٦) الكندي : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص ٢٠٧
ضمن « رسائل الكندي الفلسفية » ، ج ١ تحقيق د. محمد عبد الهادي
أبو ريطة ، القاهرة ١٩٥٠ م .
(٧) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٨٣ ، ط ٧ ،
القاهرة ١٩٨٣ م .

جهته . وفي هذا يقول بأنه كما انتهى النظر في الوجود المعلول إلى إثبات العلة الأولى غير المعلولة ، فكذلك ينتهي النظر العلمي من عالم يتعلم من غيره ، وهذا من غيره وهكذا حتى ينتهي بنا النظر إلى العالم بذاته الذي علمه لذاته بذاته من ذاته وهو الله تعالى . والطريق فيه بعينه هو طريق العلة والمعلول في العلم من العلم حتى يكون الأول الذي هو علم الأول علة لكل علم بعده ، وهو غير معلول لعلم ما قبله . وقد قال بذلك الأنبياء والعلماء ، ومحجته واضحة في حدود العلة والمعلول .

ذلك أن المتعلم الذي نراه يستفيد علما من الناس ، إنما يصح أن يستفيدة من عالم ، وذلك العالم يستفيد من عالم قبله ، ولا يمضي ذلك إلى غير نهاية لما يلزم عنه من المحال الذي لزم من جهة العلة والمعلول ، واذن فإن سلسلة العالم والمتعلم لا بد وأن تنتهي بنا إلى عالم غير متعلم من غيره ، فذلك هو العالم الأول الذي علمه له بذاته ، كما كان وجسوب وجوده له بذاته . ولسنا نقول ذلك في العلوم التي يتعلمها التلميذ من أستاذه على سبيل النقل ، بل على طريق التصور والعقل . لأن التعليم من الأستاذ يكون بإيراد ألفاظ يسميها المتعلم ويتصور معانيها ويفهمها ، فالألفاظ من الأستاذ ، لكن السمع والتصور والفهم والتعقل ليس من الأستاذ . وكذلك التصديق والقبول والرد ، وهو التعليم الحقيقي لا يكون من الأستاذ .

ومعطى الفهم والتصور والتعقل والحكم بالتصديق والقبول والتكذيب والرد والاستدلال ، هو المعلم الحقيقي وهو الله . لأننا نرى أن الأستاذ المعلم من البشر لا يقدر على تعليم كل علم لكل متعلم إلا بمقدار ما لدى المتعلم من هذه القدرات الذهنية . ولا يمكن لأحد أن يزعم بأن هذه القدرات إنما هي من المعلم البشري ، لأننا نرى بعض الناس قد أوتي من هذه القدرات حظا وافرا بحيث يستغنى بنفسه عن كل معلم من البشر ، وبذلك يتفوق كثير من التلاميذ على أساتذتهم ويصير ممن لا استاذ لهم فاضلا حكيما ، ولا يزعم أحد أن هذه القدرات لدى من أوتىها ، إنما هي له بذاته وعن ذاته ، وإلا لكان كل إنسان قد منحها لنفسه باعتبار أن وجودها فيه وله أفضل من عدمها ، ومن جهة أخرى ، فقد ثبت أنه كان من الأنبياء من هو أمي ولم يتلق علما على يد أستاذ أو معلم ، ومع ذلك فاق علمه علم كل عالم من البشر ، وثبت أن علمه كان من لدن العالم الأول العليم الخبير .

وعلى هذا ، ثبت أن طريق النظر فى العلم والعالم والمعلم ، يؤدى بنا الى إثبات وجود العالم الأول الذى له الكمال فى علمه وفى ذاته وفى وجوده ، وهو الله تعالى (٨) .

٤ - دليل النظام فى السكون :

يقدم أبو البركات دليلا رابعا يصل اليه من طريق الحكمة العملية وهو دليل النظام فى الكون . ويستند الدليل الى أن ما نراه من خلق المخلوقات من السماويات والكيانات أو الجمادات والحيوانات والنبات ، من النظام فى الشخص الواحد والأشخاص الكثيرة والأنواع المختلفة ، إنما يدل على أن الأفعال فيها ترجع الى حكيم يسوق المبادئ الى غايتها ، والأوائل الى نهايتها ، ويجمع بينها على حالة يستبقى بعضها ببعض وينتفع بعضها ببعض . مثال ذلك ما نراه فى النبات من أن العرق الناشب فى الأرض لاجتذاب الماء والمواد المختلطة به لتصير غذاء للنبات ، ثم يحمله الساق ليكون واسطة بين النبات والأرض حتى يظهر الثمر من الشجر عن الأرض الى الجو الذى يلقي فيه النبات الهواء المنضج اللطيف ، ويتلقى الأفعال السماوية من جهة القوى الروحانية ثم تتفرق الأغصان فى الجهات حتى لا تتزاحم الثمار . فعرق النبات ناشب فى الأرض لأخذ المادة الجسمانية ، وفرعه صاعد فى الجو لاستمداد القوى الروحانية ، فيعيش هذا بإمداد هذا ، وهذا بإمداد ذاك ، أحدهما بالروح الهوائية النارية ، والآخر بالمادة المائية الأرضية ، ويجتمع لهما بذلك معا قبول القوى الفعالة السماوية .

فالمقل والنظر يشهدان بأن الخالق المصور جمعهما بحكمة ومعرفة بمبدأ حالهما ومآلهما وكذلك ترى الأشخاص للأنواع مسخرة فى الإيلاء باستثمار النبات واستفتاح الحيوانات ، من غير أن نعرف الأم والأب من الشجر ومن كثير من الحيوانات أيضا ، بل والناس كذلك سخروا له باللمة الموجودة فى حركة الجماع للذكر فى الإعطاء وللأنثى فى القبول ، حتى إنك لترى الصدفة تفتح على وجه الماء حتى يقطر فيها من الجو ما يقطر كالمنى من الذكر فى الأنثى ، ثم تنطبق عليه وتفوس الى عمق الماء محكمة الانطباق حتى تكمله القوى الفعالة فتكون الدرة ، فمن علم المصنف ذلك وهى مما لا حس له ، فكيف أن يكون له علم .

فحافظ الأنواع بالأشخاص هو المسخر الملهم المصرف لهذه القوى في هذه الأفعال التي لا تعرفها ، كما يسخر الكاتب القلم في كتابة الحروف التي يكتبها ، ثم نعلم أن هذا النظام ليس يصدر عن كثرة الأشخاص وأجزاء الأشخاص من الأعضاء والأجزاء في الحيوان والنبات ، وإلا لكان فعل كل جزء منها وكل شخص لما يخصه . لكن الأفعال جميعها غرضها ومقصودها واحد هو بقاء النوع . وخالق النظام في أفعال الأنواع هو واحد للأنواع الكثيرة ، والجامع في ذلك بين الأفعال السماوية والأرضية هو واحد في السماء والأرض ، فهو ذلك الواحد الذي كان معلم المتعلمين بأسرهم وهو مسدد أفعال الفاعلين بأسرهم ، فهو عالم العلماء والعالم الأول بذاته ، وحكيم الحكماء والحكيم الأول والحكيم بذاته ، إذا قصدنا بالحكمة هنا إحكام العمل بالعلم (٩) .

وتجدر الإشارة الى أن دليل النظام أو الحكمة العملية عند أبي البركات ، ليس جديدا على الفكر الفلسفي الاسلامي ، فقد قال به بعض مفكري الاسلام من قبل ومنهم الكندي الفيلسوف (١٠) ، والقاضي أبو بكر الباقلاني المفكر الأشعري ، وإن كان هذا قد أشار الى النظام والاتقان في موجودات العالم بوجه مختلف (١١) .

بعد أن يثبت أبو البركات وجود الله بهذه الأدلة ، تعاوده نزعتُه الصوفية الاشراقية ، فيجعل خلاصة ما فصله بالأدلة فيقول بأن المبدأ الأول واحد واجب الوجود بذاته ، ليس له في وجوب وجوده بذاته وكونه مبدأ أولا ، شريكا من ضد ولا نظير . فهو الموجود الأول الذي إذا لحظته

(٩) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٣٥ - ١٣٧ .

(١٠) الكندي : رسالة في حنود الأشياء ورسومها ، ص ١٧٤ ، وانظر أيضا د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٨٣ - ٨٤ ، ط ٧ القاهرة ١٩٨٣ م .

(١١) انظر الباقلاني : الانصاف ص ٢٧ نشرة زاهد الكوثري القاهرة ١٩٥٠ ، التمهيد ص ٤٥ نشرة الاستاذين / محمود الخضيرى ومحمد عبد الهادي أبو ويدة ، القاهرة ١٩٤٧ م .

بذهنك رأيته موجودا وليس معه موجود آخر من حيث كونه لا شريك له في الوجود الأول المتقدم بالذات على وجود كل موجود ، فنراه في الوجود والوجود له وليس معه غيره فنقول ما قاله كثير من الفضلاء المتأخرين في الزمان المتقدمين في المعرفة من أنه تعالى لاهو إلا هو .

وأنت إذا اعتبرته من جهة كونه غاية قصوى سميته إلها من حيث تتوجه بالنظر العلمي من معلولاته ومخلوقاته إليه فيكون هو الاله ، وإذا عرفت أنه وحده في ربوبيته قلت : لا إله إلا هو . وإذا نظرت إليه من جهة وجوب وجوده بذاته ، فلم تر معه غيره في مرتبة وجوب وجوده قلت : لا هو إلا هو . وكما لا شريك له في كونه إلها للكل ، كذلك لا شريك له في كونه موجودا ، والموجود هو الذي يقال له هو . فإذا كان من الموجودات ما هو موجود بغيره ومنها ما هو موجود بذاته ، فإن لفظة « هو » أولى بالموجود بذاته منها بالموجود بغيره . وإذا كان الموجود بذاته هو الذي منه وعنه وبه وجود الموجود بغيره كانت هوية الموجود بغيره له . فله تعالى أنه هو الموجود ، وله أنه هو الموجد ، فهو هو من كل وجه ، ولا هو إلا هو ، أعني ليس الوجود الحقيقي إلا له (١٢) .

ثانيا - وحدانية الله (المبدأ الأول) :

عن طريق النظر في الممكن الوجود والواجب الوجود ، عرفنا حاجة الممكن الوجود بذاته الى واجب الوجود بذاته في إيجابه وإيجاده ، كما وقفنا على حاجة الحادث الى المحدث والمعلول الى العلة ، وأن القديم بالزمان يمكن أن يكون معلولا . وإذا كنا قد أثبتنا وجود واجب الوجود بذاته وأنه العلة الأولى لوجود العالم وما فيه ، فإننا ننظر الآن هل هو واحد أم كثير .

وقبل أن يثبت أبو البركات وحدانية الله أو واجب الوجود بذاته ، يعرض لمذاهب السابقين في العلة الأولى القديمة أو الاله ، غير أنه لا يذكر أصحاب أي من هذه المذاهب ، وقد حاولنا من جانبنا ذكر أصحاب كل مذهب زيادة في الشرح والبيان .

يقسم أبو البركات مذاهب الناس في الألوهية الى قسمين رئيسيين :

(١٢) أبو البركات : المعبر ، ج ٣ ص ١٤٧ .

أولهما : يضم مذاهب القائلين بعلة كثيرة قديمة هي عندهم آلهة ، وهؤلاء فريقان : أحدهما يمثل القائلون بعلة كثيرة متضادة وهم شسب شتى . حيث منهم القائلون بمبدأي المحبة والكراهية مثل أنبادوقليس الفيلسوف اليوناني القديم ، ومنهم القائلون بمبدأ الخير والشر أو النور والظلمة وهم الثنوية من قدماء الفرس ، ومنهم القائلون بالطبائع الكيانية أو العناصر الأربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كمبادئ أولى للوجود . وهم بعض فلاسفة اليونان القدماء مثل أنبادوقليس . والفريق الثاني ، يمثل القائلون بعلة كثيرة غير متضادة وربما قصد بهم الذين من فلاسفة اليونان القدماء أمثال لوقيبوس وديمقريطس .

وأما القسم الثاني ، فيحتوي مذاهب القائلين بعلة أولى واحدة قديمة هي الآلهة ، وينقسمون قسمة أولى إلى فريقين : أحدهما يمثل القائلون بأن الآلهة مرئى ومدرك بالحواس هو النار أو الشمس وهم الصائبة . والثاني ، يمثل القائلون بأنه غير مرئى ولا مدرك بالحواس ، وهؤلاء شعبتان : فمنهم من يقول أنه يخل فيما يرى ، سواء كان يحل في جناد كالأصنام والأوثان على مذهب الوثنيين ، أو يحل في بشر ، على ما اعتقده الهنود والنصارى . وأما الشعبة الثانية ، فقال أصحابها إن الآلهة لا يحل في شيء وهو في نظر بعضهم لا يرى البتة مثلما ذهب المعتزلة وبعض فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا ، وفي نظر البعض الآخر ، يراه بعض الرايون بحالة تخصن الرائي دون غيره من البشر مثلما قال الأشاعرة والصوفية وجمهور علماء الإسلام . وسوف نرى كيف أن آبا البركات يميل إلى هذا المذهب الأخير وإن كان بوجهة نظر خاصة به (١٢) .

ثم يهتد أبو البركات لاثبات وحدانية الله الذي هو العلة الأولى والمبدأ الأول للوجود ، بأن يستعرض معاني الواحد المختلفة ، ويخلص منها إلى أن الواحد يقال لما لا ينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التي قيل فيه إنه واحد بها . والواحد إما أن تكون فيه كثرة من جهة ، كالجيش الواحد بكثرة أشتخاصه ، والجنس بكثرة أنواعه ، والنوع والصنف بكثرة أشتخاصهما ، والشخص الواحد بكثرة أجزائه كأعضائه مثلا . وإما أن

لا تكون فيه كثرة بوجه من الوجوه . فإن كان فيه كثرة كما قيل ، فهو واحد من جهة وكثير من جهة أو جهات ، وإن لم تكن فيه كثرة بوجه ، كان هو الواحد الحقيقي .

ومن جهة أخرى ، يقال واحد أيضا للشيء الذى ليس معه غيره من نوعه كالشمس مثلا ، فإنه ليس معها فى الوجود شمس أخرى ، لا كالكوكب فإن معه فى الوجود كواكب أخرى ، ويقال له فرد ، والآخر الذى يكون مع الواحد فى الوجود ، إن كان مماثلا فى النوع قيل له ند ومثل ونظير ، وإن كان مباينا له غاية المباينة قيل له ضد ، كالعبار للبارد مثلا . والواحد الذى لا مثل له ولا ضد له ولا تركيب فيه ولا أجزاء له هو الواحد من كل جهة .

وعلى هذا ، فالموجود الأول من جهة كونه مبدأ أولا ، بمن جهة كونه واجب الوجود بذاته ، هو واحد ولا يجوز أن يكون إلا واحدا ، والدليل على ذلك أنه لو كان فى الوجود مبادئ أول أكثر من واحدة واجبة الوجود بذاتها ، فإنها تشترك فى وجوب الوجود بالذات وفى المبدئية بالذات ، فتكون كثرتها بعد وحدتها ، فبماذا يكون اشتراكها فى وجوب الوجود بالذات ؟ لا يجوز أن يكون ذلك بالأيون والامكنة المختلفة ، لأن مكان الأسماء الكثيرة التى هى واحدة بالطبيعة واحد بالطبع لا محالة إن كانت فيه بالطبع . وإن كانت فيه بالقسر ، فمن القاسر لها على أن تكون فى هذا المكان ، والقسر يعود لى طبع أو إرادة أيضا . فإن كان القاسر الذى هو الطبع أو الإرادة واجب الوجود بذاته ، فهو إذن منبع الجملة ، فكيف يقسر ذاته وكيف يقسر نظيره ومثله ، ولماذا يكون حيز القاسر له ولا يكون المقسور ، أو لا يكون قاسرا ولا مقسورا ، وإن كان من غير الجملة الداخلة فى وجوب الوجود بالذات ، فهو ممكن الوجود ، وهو فى الوجود بعد واجبات الوجود ، فكيف صار علة الأيون والامكنة المختلفة لها ، وصنوره عنها ووجوه بها ، فهى موجودة قبله وكثيرة قبله ، فقد بطل القول بتكثر واجبات الوجود بالأيون والامكنة ولا مكثر لها .

ومحال وباطل أيضا ، تكثر واجبات الوجود بالذات ، بصفات عرضية لها ، لأن العرضيات تكون بعد الذات ، والذات الواحدة بالذات لا تقصر

كثيرة بالعرضيات . وباطل كذلك أن يكون تكثر واجبات الوجود بذاتها ، بصفات ذاتية ، لأن الذاتية ها هنا إن كانت ذاتية لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ، فلا وجه لتكثره بها إذ إن الواحد بالواحد واحد ، يعنى بصفات وجبت له بذاته ومن ذاته لا من غيره ، وإنما بتكثر الواحد بالكثرة والغيرية ، كما يكون فى غيره من الأنواع تحت الفصل عن علة غير العلة الموجبة للطبيعة الجنسية . وكما كان واجب الوجود بذاته لا علة له ، فلا وجه إذن لتكثره بعد وجوب وجوده بالذات ، لا بالذاتيات ولا بالعرضيات . وإذ بطلت وجوه التكثر كلها ، فقد ثبت أن واجب الوجود بذاته هو واحد بالشخص لا مثل له أى ند .

وكذلك لا ضد له ، لأن الضد شريك فى الموضوع والهيولى الذى يوجدان فيه وبه ، فإن موضع الأعراض هو علتها الهيولانية ، وواجب الوجود بذاته لا علة له فلاهيولى له ، فلا ضد له يشاركه فى الموضوع ولا ند له . . وكذلك لا تركيب فى ذاته من أجزاء . لأن الأجزاء ، إن كان بعضها واجب الوجود وبعضها ليس واجب الوجود ، فواجب الوجود هو ذلك البعض الواجب دون ما ليس بواجب ، فهو واحد منها ، والباقية غير واجبة الوجود . وكل ما ليس بواجب الوجود بذاته فهو معلول واجب الوجود ، فهو بعده فى الوجود . والأجزاء تكون فى الوجود قبل التركيب ، فواجب الوجود بذاته لا جزء له ، وإلا لكان علة علتة وكان سابق سابقا الى الوجود ، وهذا محال . فذاته لا تركيب فيها من أجزاء مختلفة من أعضاء أو غيرها ، فهو صمد أى بسيط ، وواحد لا غيرية فيه .

وعلى هذا ، فقد صح وثبت أن المبدأ الأول واحد الذات والحقيقة والماهية . فهو واحد أحد فرد صمد ، فهو واحد من حيث لا كثرة فيه مطلقا . واحد من حيث لا كثرة فيه كما فى العسكر الواحد وهو فرد من حيث لا ند ولا ضد له . وصمد من حيث لا تركيب فى ذاته . فالأحادية فصل متمم للواحدية والفرد فصل متمم للأحادية . والصمد فصل متمم للفردية . لأن الواحد قد يكون كالجيش الواحد ولا يكون أحد ، والأحد قد يكون له نظير وضد فلا يكون فردا . والفرد قد يكون فيه تركيب

فلا يكون صمدا • فواجب الوجود بذاته واحد أحد فرد صمد ، فهو واحد من كل وجه وجهة ، وهو خالق الخلق وعلة العلل ، وحده لا شريك له (١٤) •

وواضح مما ذكرناه ، أن رأى أبى البركات فى وحدانية الله تعالى وإثباته الوحدانية بدليل عقلى ، إنما يتفق مع وجهة النظر الدينية والكلامية كما يتسق مع وجهة النظر الفلسفية التى نجدما عند من سبقه من فلاسفة الاسلام أمثال الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى • ونلاحظ أنه لا يغالى فى إثبات صفات سلبية لله تعالى مثلما فعل المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة ، وإنما يثبت من هذه الصفات ما رآه ضروريا لإثباته كنفى الشريك والضد والمثل والتد • وهو يدرك ذلك ويعيه بدليل قوله : « إن الغلو فى السلب للتنزيه مما لا أقول به • بل أقول منه ما يلزم فى النظر المحقق ، لأن قوما قد قالوا من ذلك بما أخرجهم عن المحجة وأحوجهم الى تنزيه عن التنزيه » (١٥) •

(١٤) أبى البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٢٥ ، ج ٣ ، ص ٥٨ - ٦٢ •

(١٥) المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٦١ •

الفصل الثاني

صفات الله (واجب الوجود)

ويشمل :

البعد الأول : الصفات الذاتية الإيجابية

البعد الثاني : التنزيه

البعد الثالث : العلم الإلهي

أولاً : نقض مذهب أرسطو وحججه

ثانياً : نقد مذهب ابن سينا

ثالثاً : مذهب أبي البركات في العلم الإلهي

البعد الرابع : رؤية الله (نور الأنوار)

تعقيب :

اقتضت طبيعة البحث في مسألة صفات الله تعالى والوقوف على آراء
أبي البركات التقريرية والنقدية بخصوصها أن تعرض لها من خلال أربعة
أبعاد ، أولها إثبات أبي البركات للصفات الذاتية الإيجابية لله تعالى
والثاني ، إثباته التنزيه ، والثالث ، إثباته العلم الإلهي ، أما البعد الرابع ،
فنتناول فيه موقف فيلسوفنا من مسألة رؤية الله تعالى . ثم نتبع ذلك كله
بتعليق من جانبنا .

البعد الأول - الصفات الذاتية الإيجابية :

بعد أن أثبت أبو البركات وحدانية الله واجب الوجود بذاته ، نراه
يثبت الصفات الذاتية الإيجابية الأخرى له تعالى وهي الإرادة والعلم والحكمة
والقدرة والجود والكمال ، ويرى أن هذه الصفات الذاتية إنما هي له تعالى
بذاته عن ذاته ولا ترتفع عنه إطلاقاً . وهو يمهّد لذلك بتقسيم الموجودات
إلى ثلاثة أصناف : أولها ، ذوات موجودة حاصلة في الوجود ، وجودها
حاصل لذواتها حصولا أوليا ، كالإنسان ، فإنه ذات موجودة ، وجودها
حاصل لها حصولا أوليا . والثاني ، أفعال تصدر عن هذه الذوات وتوجد
في المفعولات والمعلولات ، فوجودها لا يحصل لها في ذواتها بل يوجد
بوجود الفاعل ويحصل في المفعول ، وبه لها وجود ، مثل الحركة . فإنها
فعل يصدر عن محرك ، كالاتسان في متحرك كالقلم . أما الصنف الثالث ،
فصفات هي حالات في الذوات الموجودة ، وجودها فيها وبها ومعها ولها ،
لكن ليس لها في ذواتها ، مثال ذلك خلق من أخلاق الإنسان كالحياء ، فإنه
حالة موجودة في نفس الإنسان ، وجودها في النفس وبها ومعها ولها ،
ولا يتصور لها وجود بذاتها وفي ذاتها .

والحاصل في الوجود أولا هي الذوات ، ثم الصفات التي في اللوات
ولها ، ثم الأفعال الصادرة عن الذوات بالصفات والحالات . وقد سبق
إثبات أن الذوات الوجودية لا تكون بأسرها واجبة الوجود بذاتها ، بل
وجود كل موجود ، من ذات وصفة وفعل ، إنما هو عن واحد واجب الوجود
بذاته هو الله تعالى .

ومن الصفات والحالات ما يكون للأشياء بذواتها من ذواتها ، تصدر عنها فيها وتوجد لها منها أى للشيء من ذاته ، مثل الحرارة للنار من حيث هى نار ، والبرودة للثلج من حيث هو ثلج ، ومثل مساواة الزوايا الثلاث من كل مثلث بقائمتين ، فإنها للمثلث بذاته ومن حيث هو مثلث ، ومثل نور الشمس للشمس من ذاتها . ومن الصفات والحالات ما يكون للشيء عن علة معطية وسبب موجب ، فهى ليست له من ذاته بل من غيره ، مثل حرارة الماء عن النار المجاورة لها ، وبرودة الهواء عن برد الثلج المجاور له ، ومثل نور القمر من الشمس . والصفة التى للشيء بذاته وعن ذاته يقال لها طبيعة وخاصة إذ هى له عن ذاته والأفعال تصدر عن الذات بحسب الطبايع والخواص التى هى الحالات والصفات الأوائل الذاتية للذوات (١) .

والذى يعلم حقا ويقينا من الصفات والحالات التى للذات بالذات من الذات ، هى صفات الأول تعالى ، فإنه ليس معه فى الوجود مساوق ، بل كل موجود هو غيره بعده فى الوجود بعدية بالذات ، وإيجاد الموجودات بأسرها هو فعله الصادر عن ذاته ، وقد قلنا ان الفعل يصدر عن الذات بحسب الحالات والصفات ، فالجود يصدر عن الجواد ، والقدرة عن القادر ، والحكمة عن الحكيم ، فهو تعالى جواد قبل أن يوجد وإلا لما جاد ، وحكيم قبل أن يحكم ويحكم وإلا لما أحكم وحكم .

وليس لقائل أن يقول إن جاعلا جعل الاثنين زوجا ، ولا الثلاثة فردا ، ولا زوايا المثلث مساوية لقائمتين ، بل يقول إن موجدا أوجد الاثنين والثلاثة والمثلث ، وحيث أوجد الاثنين فقد أوجدها زوجا ، وأوجد الثلاثة فردا ، والمثلث بزوايا ثلاثة تساوى قائمتين ، ولا يحتاج أن يوجد ذلك لكن منها بعد أن أوجدها ، فإن ذلك لها بها ومنها من حيث هى كذلك .

بعد هذه المقدمات الإيضاحية ، يحاول أبو البركات إثبات الإرادة الإلهية ، فيعرض لمعنى الإرادة ثم يثبت إرادة الله تعالى بالدليل . وفى هذا الصدد يقول بأن الأفعال تصدر عن الذوات بالطبع والخاصية ، لكن ذلك ليس مطردا فى كل فعل عن كل فاعل ، بل من الأفعال ما يكون مصدرها الإرادة المخالفة للطبيعة أو الموافقة لها ، أو التى هى غير مقتضاها

(١) أبو البركات : الاعتبار ، ج ٣ ، ص ١٠٠ .

وان لم تخالف ولم توافق . والارادة تكون من صفات الذوات الفعالة ، ولا تكون هذه الارادة بإرادة أخرى فيتسلسل الأمر الى غير نهاية أو يدور دورا ، كما قلنا في العلل والمعلولات واتضح استحالته فيها . فإن كانت إرادة بإرادة ، فالارادة الأولى بغير إرادة ، ولا بد من ارادة أولى اذ لا تذهب الأسباب والمسببات الى غير نهاية .

فالارادة الأولى تكون بذاتها لا بإرادة أخرى ، أي تصدر عن الذات من ذاتها لا من مؤثر وفاعل فعل فيها ولها . وكل فاعل متفنن الأفعال ، تنساق أفعاله الى نظام واتفاق على غرض مقصود ونهاية محدودة لها بأسرها ، فهو فاعل بالروية . ومعنى الروية هنا هو أن يتقدم العلم على الفعل ، ثم بعد العلم تكون الارادة والعزيمة ، وهي حالة بها يكون الفاعل فاعلا بعد مالم يكن ، بعدية إما بالذات أو بالزمان ، ولو خلا الفاعل عنها لما فعل (٢) .

وعلى هذا يستدل أبو البركات على الارادة الالهية ، مستندا الى أن واجب الوجود بذاته أو المبدأ الأول هو العلة الأولى الفاعلة . وهو تعالى لا يفعل بالعرض ولا بالقسر ، بل بالذات أي بالارادة ، لأن كل فاعل بالعرض والقسر ، قبله فاعل بالذات سواء كان بطبع أو إرادة ، ولما كان المبدأ الأول لا قبل له ، فهو إذن فاعل بالذات . ولا يمكن أن يكون فاعلا بالطبع ، لأن الفاعل بالطبع يفعل ما يفعله على سنن واحدة وفن واحد وعلى جهة واحدة ، والمبدأ الأول هو مبدأ واحد لسائر الموجودات من الأفعال والذوات المختلفة الطبائع والجهات والاتجاه والغايات . وإيضا ، فإن الفاعل بالطبع ، يفعل دون أن يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريد به اختياره ، كالنار في الاحراق ، والثلج في التبريد ، ولا يجوز أن يكون فعل المبدأ الأول على هذا النحو ، وذلك لما نراه في أفعاله وموجوداته من الغايات والنظام والاحكام. الحافظ لبعضها ببعض ، والمعين بعضها ببعض ، والمسبب بعضها لبعض . ولا يصدر النظام والاحكام في الفعل عن مالا شعور له بما يقصده ويريده ، بل يصدر عن عالم حكيم أمر مسخر ، يريد . فالمبدأ الأول عالم بما يفعل ، يريد وقاصد لما يفعل ، راض بفعله . وإذن فهو

(٢) أبو البركات : المعبر ، ج ٣ ، ص ١٠٣ .

ليس فاعلا بالعرض ولا بالقسر ، ولا بالطبع ، وإنما هو فاعل بعلم وإرادة وقصد (٣) .

ويتضح من هذا ، تلك الصلة الوثيقة بين العلم والارادة في نظر أبي البركات من حيث يرى أن العلم بالشئ يسبق الارادة الى فعله ، ثم يأتي الفعل ليكون لاحقا للارادة ونتيجة لها ، ولا يعنى تقدم العلم على الارادة ، أنه سبب للفعل ، لأن السبب الحقيقي للفعل هو الارادة ويكون العلم السابق هنا معين ومرشد للارادة الى ما يجب أن تفعله ، فالفاعل يعلم أولا ثم يريد ثم يفعل ما يريد . فحين يحصل له علم سابق ، يتبع ذلك العلم حالة يشعر بها عن ذاته في ذاته توجب الفعل وتكون سببا لصدوره عنه ، وهي الارادة . فالارادة هي السبب الموجب للفعل بعد علم سابق بالمراد . مثال ذلك إرادة الكاتب لا يكتب بعد علمه بما سيكتب ، وإرادة القائل فيما يقول بفكره ورويته .

وكما أن الأفعال الحسية والطبيعية والطباعية والارادية من الإنسان تتفق على غاية واحدة هي حياته وبقاؤه الذي قدر له ، بحيث إنه بشهوته يطلب الغذاء ، وبطبعه يهضمه ، وإرادته يحصله ويأكله ، وبرويته يختاره ويميزه ويقدره ويوفيه ، وبحسه يدرك موافقه وملائمته ، فكذلك الحال في الأشخاص المختلفة ، كل واحد يفعل فعلا أو أفعالا تخصه ، وتتكامل أفعالهم جميعا وتتسق على نظام يسوق الى غاية واحدة هي بقاء الناس وحسن حياتهم ، فالزراع والطحان والخباز والبناء والنساج وغيرهم ، كل يفعل بطبعه وإرادته لأجل ذاته ولأجل غيره ، وتتكامل أفعالهم وتتسق لتحقيق غاية واحدة تؤهم جميعا هي البقاء والحياة .

بل إنك ترى الأوقات المختلفة والفصول المتباينة الطباع كذلك أيضا ، تنساق الى غاية واحدة تعد الشتاء وتمد الربيع وتظهر الصيف وتكمل الخريف ، وكذلك الحال في النبات والحيوان بأعضائه المختلفة وأفعالها المتفنة ، وفي الأشخاص المختلفة من النوع الواحد ، والأنواع من الجنس والأجناس في الوجود كله ، على ما ترى من الحكمة الدالة على سابق العلم الأخذ من المبادئ ولبدايات ، السابق الى النهايات ، وتلك أفعال

تجتمع الى فعل ، وفعل يجتمع الى فعل بعد أفعال ، تنساق جميعا الى فعل آخر هو غاية لها ، وكل ما نلاحظه في الخلق من نظام وحكمة ، وما نجده في الموجودات من تكامل واتساق وإحكام ، إنما هو عن علم سابق وعن حكيم عالم مرید وعارف ، فللأفعال الإرادية والارادات في الموجودات مبدأ أول . وكما أن مبدأ وجود كل موجود هو الموجود الأول ، فكذلك مبدأ كل علم هو علم الأول ومبدأ كل حكمة حكمة أولى هي حكمة الأول ، وكذلك مبدأ كل ارادة ، ارادة أولى هي ارادة الأول .

وعلى ذلك ، فالمبدأ الأول مرید بدليل وجود الارادات في خلقه ، وعالم بدليل وجود العلم في خلقه ، وحكيم بدليل وجود الحكمة في خلقه ، وجواد بدليل جوده بخلقه ، وقادر بدليل قدرته في خلقه ، وعارف بأنواع العرفان بدليل المعرفة الموجودة في خلقه . فذاته مبدأ أول لوجود الذوات ، وفعله مبدأ أول للأفعال ، وصفاته مبدأ أول للصفات . فهو المبدأ الأول العام للمبدئية لسائر الموجودات . وليس لصفاته الذاتية هذه مبدأ سوى ذاته ، فليس له في علمه معلم ، ولا في معرفته معرف مرشيد ، ولا في إرادته الأولى سبب موجب غير ذاته . وليس يمكن أن يصدر عنه فصل لا يعلم به مثلما يصدر عن بعض مخلوقاته . ويتضح من هذا أن للمبدأ الأول إرادة وعلمها هما له صفتان ذاتيتان أو صفة واحدة ترجع الى نسبتين مختلفتين ، وذلك له بذاته من ذاته ، به خلق ما أخلق من مخلوقاته ، وأوجد ما أوجد من مبدعاته ، وهما له بالذات عن الذات (٤) .

ثم يثبت أبو البركات ، صفتي التمام والكمال لله تعالى باعتبارهما أيضا صفتين ذاتيتين له تعالى بذاته من ذاته ، لا بغيره ولا من غيره ، لأنه لا غير معه في الوجود المساق لوجوده الواجب بذاته ، بل كل ما في الوجود ، إنما هو منه وعنه ، وجد بعد وجوده ، فليس له في وجوده مع ولا قبل حتى يستفيد منه حالا أو يكتسب منه تماما أو كمالا .

والكامل يقال على ذى التمام والكمال إذا كان من طبيعته ونوعه أن تكون له صفات هي بأسرها له من غير أن يعوذه منها شيء ، فحيث يقال له تام وكامل بقياس شخص آخر من نوعه لم تجتمع له تلك الصفات

(٤) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٥٣

التي من شأنها أن تكون له بطبيعته ونوعه . وذلك مثل الانسان الذي من شأنه أن تكون له بطبيعته ونوعه الكمال الذي في صحة مزاجه وتناسب أعضائه وقدرته على حركاته وتحريكاته . وفطنته بقوة ذهنه ، وكماله بعلمه ومعرفته لسائر العلوم التي من شأنه أن يعلمها والصناعات التي من شأنه أن يعملها ، فيقال له حينئذ كامل ، من جهة اجتماع هذه الأوصاف فيه أكمل وأتم بالقياس الى شخص آخر من نوعه له بعض هذه الصفات فقط لا كلها .

والأول تعالى ، له من صفاته عن ذاته وبذاته كل ما من شأنه أن يكون له . لأنه بذاته ومن ذاته لا ينتظر فيه سببا خارجا عن ذاته حتى يوجب له . كما ينتظر المتعلم العالم ، والمريض الطبيب . وقد علمنا أن كل ما للشيء بذاته لا يصح أن يرتفع عنه في وقت من الأوقات التي توجد فيها ذاته . وعلى هذا ، فالكمال له تعالى صفة له بذاته عن ذاته لا ترتفع عنه إطلاقا . بل ان الموصوفات وصفاتها ، والتامات الكاملات ، وتاماتها وكمالاتها موجودة في الوجود عن المبدأ الأول الواجب الوجود بذاته لأنها تكون إما عنه وإما عن ما عنه . فكل صفة لموصوف ، إنما هي له منه تعالى ، وهو معطيها له ، لا على طريق النقل ، بل على طريق اليجاد والتسبب . فكل جمال وبهاء وتمام وكمال لموصوف ، إنما هو مع الموصوف به من عند العلة الأولى ، التي لها من هذه الصفات أكثر مما لكل موصوف ، ولا يمكن أن يكون أقل . فله تعالى الحسن الأحسن ، والتمام الأتم ، والكمال الأكمل ، والخير الأخير ، والفضيلة الأفضل بمعنى أنه تعالى الغاية في ذلك بأسره (٥) .

البعد الثاني - التنزيه :

بعد أن أثبت أبو البركات الصفات الذاتية الإيجابية لله تعالى نراه يعرض للصفات السلبية التي تعنى التنزيه والتقديس لله تعالى . ويرى أن الصفات السلبية أعدام ونقائص ومباينات ومضادات تمثل سلبا في النقل والمعقول وليست أشياء موجودة مرفوعة عنه تعالى . وإنما ارتقاها في عقل العاقل وتصور المتصور ، فهو تعالى منزّه مقدس عن الأعدام

(٥) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٠٥ .

والنقص في أن يوصف بها وتنسب اليه من حيث هي أعدام ، وذلك لأن
الذي عنه هو الوجود لا العدم . وأما الأضداد والمباينات فينسب اليه منها
ما يليق بالتنزيه والتقديس ، وهو كونه بمنأى عن خسائس الموجودات
التي هي عنه في الوجود في طرفه الأقصى ، بحيث إنه إن قال قائل
إنها عنه ومنه على أنه علتها الأولى التي بالذات من غير واسطة ، فقد قال
بما يخالف التقديس والتنزيه .

وعلى هذا ، فإنه تعالى إذا كان يوصف بأنه الحي القادر المريد الأمر ،
الغنى الجواد ، العلى العظيم ، القدوس الطاهر ، العارف العالم ، على
التحقيق وبالحقيقة ، فإن التنزيه والتقديس له تعالى ، يوجب نفى أضداد
هذه الصفات جميعا عنه ، وذلك لسببين : أحدهما ، أن هذه الصفات إنما
هي له تعالى بذاته وعن ذاته ولذاته ، فهي واجبة له بذاته . أما من يوصف
بشيء منها سواء ، فإنما يوصف بها على سبيل المجاز والاستعارة وبعض
المعنى والحقيقة . أما تمام المعنى والحقيقة فهي لله تعالى وحده .
والسبب الثاني ، هو أن كل صفة من هذه الصفات إن وجدت في غيره ،
فلا توجد له بذاته وعن ذاته ، ومن ثم فإنها قد توجد فيه ثم يفقدها
ويوصف بضدها ، فالإنسان يموت بعد أن يكون حيا ، ويعجز بعد
قدرة ، ويفتقر بعد غنى ، ويبخل بعد جود ، ويفقد علمه بعد إذ علم ،
ويتردد في مراداته بين الفعل واللافعل . وإذا كان الإنسان الجواد
مثلا يوجود بغير جزاء مشروط ولا عائدة مطلوبة ، فإنه يتوقع الحمد والثناء
والمجازاة ممن يعرفه بذلك فيجزيه على خلقه وجميل أفعاله . أما الجود
بالنسبة لله تعالى فهو منه وله ، وهو غير محتاج الى شيء ، لأن الكل له ومن
عنده ، ولا يخاف شيئا فإنه لا ضد له ولا يتوقع حمدا ولا ثناء ، فليس
لجوده سبب سوى الجود الذي هو منه وله . فهو الجواد حقا . وإذا كان
جود الجواد من الناس ينقص شيئا مما يجود به ، فإن الجود الإلهي
لا ينقصه شيئا ، فخزائنه لا ينقصها عطاؤه كما ينقص خزائن الملوك
من البشر .

البعث الثالث - العلم الالهي :

في دراسته لمسألة العلم الالهي نجد فيلسوفنا يعرض لها بمنظورين :
أحدهما منظور نقدي يتناول من خلاله آراء أرسطو وابن سينا بالذات في
هذه المسألة بالنقد والتفنيد ويكشف عن تهافتها وما تحتويه من باطل في
نظره ، وهو في هذا يتابع من حيث التوجه النقدي كثيرا من مفكرى
الاسلام السابقين عليه (٦) الذين واجهوا مذهب ابن سينا خاصة بالنقد
العنيف حيث أنكر هذا علم الله بالجزئيات الحادثة ، وبلغ النقد ذروته عند
الغزالي حيث حكم بالكفر على ابن سينا فيما ذهب اليه خاصة بالعلم
الالهي ، وأيضا في قوله بقدم العالم وإنكار البعث الجسماني (٧) . والثاني :
منظور تقريرى يثبت فيه رأيه في العلم الالهي وكيف أنه علم شامل محيط
بالكليات والجزئيات على سواء .

وقد يجدر بنا أن نشير الى أن المذاهب التي ذاعت وشاعت بخصوص
العلم الالهي في الأوساط الدينية والفلسفية حتى عصر أبى البركات .
كانت ثلاثة مذاهب : أحدها ، مذهب أرسطو الذى أنكر علم الله بأى شئ
سوى ذاته ، فهو لا يعلم شيئا من العالم وموجوداته لا كليا ولا جزئيا ، وكان
لأرسطو في ذلك حجج حاول بها الاستدلال على صحة مذهبه ، والثاني ،
مذهب المتكلمين وجمهور علماء الاسلام ، وهو يتناقض تماما مع مذهب
أرسطو ، من حيث ذهبوا الى أن الله تعالى يعرف ذاته ، ويعلم ويعرف
سائر مخلوقاته وموجودات العالم في سائر الأوقات على اختلاف الحالات ،
ما كان منها وما هو كائن وما سيكون فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في
الأرض ولا في السماء ، وهو يعلمها علما حقيقيا يقينيا لا شك فيه ، وأما
المذهب الثالث ، فهو مذهب فلاسفة الاسلام المشائين أمثال الفارابى وابن
سينا . وقد عبر ابن سينا عن هذا المذهب وكان أشهر ممثليه ، فقد ذهب
الى أن الله تعالى يعرف ذاته بذاته ، ويعلم الصفات الكلية من مخلوقاته

(٦) من هؤلاء القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ،
ص ١٥٦ - ١٦٠ ، الباقلاني : التمهيد ص ٢٠٣ - ٢١٢ البغدادي :
أصول الدين ، ص ٩٥ - ٩٦ ، ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، ص ٩٩ - ١٠٨ ،
الجويني : الإرشاد ص ١٢ - ١٤ ، ص ٦١ - ٦٣ .
(٧) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٩٣ - ٢٩٥ ، ط ٢ القاهرة
١٩٥٥ م .

والذوات القائمة الوجود من معلولاته ، لكنه لا يعرف الجزئيات ، ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ، ولا شيئاً من الحوادث من الجوادث من الأفعال والذوات . وكان لابن سينا عدة أدلة حاول بها إثبات صحة مذهبه . ونلاحظ أن هذا المذهب حاول التوسط بين مذهب أرسطو ومذهب جمهور المسلمين ، فهو لا يقصر علم الله على ذاته فقط وينكر علمه بكل شيء مثلما قال أرسطو ، لكنه يثبت علم الله ببعض الموجودات وينكر علمه بالحوادث ، ومهما تكن محاولة ابن سينا في إرضاء نزعتيه الفلسفية وعاطفته الدينية بمذهبه هذا ، فقد باء بالفشل على الأقل من وجهة النظر الدينية الإسلامية .

وسوف نرى كيف كان أبو البركات أقرب الى روح الاسلام وأصوله المقررة في هذه المسألة من ابن سينا ، ولذلك سيوجه تقدمه العنيف الى كل من أرسطو وابن سينا ، قبل أن يعرض مذهبه هو في المسألة . وسوف نسير معه خطوة خطوة لتتعرف على أبعاد موقفه بجانيبه النقلى والتقريرى .

أولا - نقض مذهب أرسطو وحججه :

قلنا ان أرسطو في قصره علم الله على ذاته ونفى علمه بما سواه من الموجودات ، قدم عدة حجج حاول بها أن يثبت صحة مذهبه ، وقد فندناها ودحضها أبو البركات جميعاً على النحو التالى :

١ - نقض الحجة الأولى لأرسطو :

استند أرسطو في نفيه علم الله بالموجودات الى حجة تقوم على أساس أن تعقل الله لغيره يفيد أن كماله يتم بغيره اكتمال العقل بالمعقولات ، كما يفيد أنه ناقص بذاته فيكمل بتعقله لغيره ، ولما كان هذا وذاك مخالين فى حق الله الكامل بذاته ، فقد بطل كونه عالماً بشيء أو عاقلاً لشيء آخر سوى ذاته .

ينقض أبو البركات هذه الحجة بطريقتين : أحدهما جلى والآخر برهاني . .

أما على سبيل الجدل ، فإنه اذا كان أرسطو قد أقر بأن الله مبتدأ أول وموجد الكل ، فإن القول فى علمه وتعقله للغير كالقول فى خلقه وإيجاده للغير . فإن قال أرسطو إن الخلق لزم عن ذاته ، قلنا وكذلك تعقله للغير

لزم عن ذاته ، فإن منع تعقله لغيره حتى لا يكون في تعقله كمال له ، فليمنع خلقه. وإيجاده لغيره أيضا حتى لا يكون له به كمال ، ولئن منع ذلك فقد أبطل كونه مبدا أولا للموجودات وخالقا لها ، لأن الذي لزم في علم المعلوم يلزم مثله في خلق المخلوق أو إبداع المبدع . فإن أوجب رفع إيجاده للموجودات نقصا له ، فكذلك يوجب رفع علمه بها نقصا له ، وإجلاله عن ذلك كإجلاله عن هذا ، وقدرته على هذا كقدرته على ذاك ، فلم ينزهه أرسطو عن علم غيره وتعقله ، ولا ينزهه عن خلق غيره وإيجاده .^٩ ولماذا خشى أرسطو على الله التعب والكلال في أن يعقل غيره ، ولم يخشى مثل ذلك عليه في أن يفعل ويوجد .

وأما على سبيل البرهان ، فنقول بأنه تعالى ليس كماله بفعله بل فعله بكماله . ومن أفعاله تعقله ، فتعقله إنما هو عن كماله الذاتى الذى لا وجه لتصور النقص فيه . فالنقص لا يتصور في ذات المبدأ الأول لأنه واحد ، والنقص إنما يتصور في موضع الزيادة والنقصان اللذين هما من صفات الكثرة والغيرية . وهو تعالى واحد وحدة محضة فلا يتصور فيه نقص البتة . ثم إن النقص من الصفات الإضافية حيث يقال نقص كذا عن كذا ، كما يقال زاد كذا على كذا ، فكيف يتصور في الذات الأحدية نقص ما ، وهو الكمال المطلق . وعلى هذا فكماله وقدرته له بذاته ويلزم عنها ما له بالقياس إلى موجوداته ، فهو تعالى لا يكمل بإيجاد مخلوقاته بل وجدت مخلوقاته عن كماله ، وكذلك لا يكمل بتعقل موجوداته ، بل تعقله لها عن كماله . وكما لم يشرف الله بمخلوقاته بل خلق بشرفه ، بمعنى أنه لم يخلق فشرافه ، بل شرف فخلق ، فكذلك ما علم وتعقل فكمال ، بل كمال فعلم وعقل .

ومن جهة أخرى ، فإن كمال الأفعال وشرفها ، يصدر عن كمال الذات الفاعلة وشرفها ، وليس العكس ، فشرف الذات وكمالها علة لشرف الأفعال وكمالها ، وليس شرف الأفعال علة لشرف الذات بل دليل على شرف الذات . فوجود فعل أفضل في ذاته وأشرف من فعل آخر ، دليل على وجود جوهر أشرف في ذاته من جوهر ، وذات أشرف وأفضل من ذات . والدليل إذا ارتفع لم يرتفع المدلول عليه في ذاته ، بل ربما ارتفع علم العالم المستدل بذلك الدليل عليه ويكون الأمر حينئذ على ما هو

عليه سواء علم أو لم يعلم . فالله تعالى لا يكمل بأنه عقل ، بل يعقل لأنه
كامل . فقد بطل القول بأنه لا يعقل غيره حيث بطلت الحجة على أنه لو عقل
لكان اكتماله بما يعقله . بل انه تعالى لا يكمل بتعقل ذاته ، بل فعل ذاته
وكمال فعلها إنما هو عن كمالها الذاتى ، فليس هو ناقصا حتى يكمل
بفعله ، بل هو تام بذاته وتام أفعاله لزم عن تمام ذاته ، فبطل القول
بأنه يكمل بعقل غيره أو بتعقل ذاته (٨) .

نقض الحجة الثانية لأرسطو :

ومما احتج به أرسطو على نفى علم الله بغيره ، قوله أن تعقل الله لغيره
يوجب تغيرا فى ذاته بسبب إدراكه الأعيان المتغيرات ، كما يوجب تكثرا فى
ذاته بكثرة مدركاته ومعقولاته .

ويرى أبو البركات أن هذه الحجة داحضة والقول باطل . لأن كثرة
المدركات والمعقولات لا توجب كثرة فى ذاته تعالى ، بل فى إضافاته
ومناسباته ، وهذه مما لا يفيد الكثرة فى هويته وذاته ولا فى وحدته التى
وجبته له فى وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التى بها عرفناه وبحسبها
أوجبنا له ما أوجبنا وسلبنا عنه ما سلبنا . وأما أنه تعالى يتغير بإدراك
المتغيرات فذلك أمر إضافى لا معنى فى نفس الذات . وقد ناقض أرسطو
نفسه بهذا القول لأنه ذكر فى كتاب القاطيغورياس أن الظن الواحد لا يكون
موضوعا للصدق والكذب بتغيره فى نفسه بل من حيث تتغير الأمور
المظنونة عما هى عليه من موافقته الى مخالفته ، لأن ذلك التغير ليس للظن
فى ذاته ، بل للأمر المظنون حيث وافق تارة ثم تغير فخالف ، فإذا كان ذلك
لا يتغير الظن والاعتقاد ، فكيف يتغير العلم ثم يتأدى الى تغير العالم .

ومن جهة أخرى ، فإن أرسطو نفسه يقرر بأن التغير ان كان يقع
لبعض الأجسام وما هو جسمانى فإنه لا يقع فى النفوس التى تتجسد لها
المعارف والعلوم ، لأن التغير حركة ، والنفوس لا تتحرك فى المكان . بل
إنها فى نظره ليست فى مكان البتة فكيف أن تتحرك فيه . ويرى
أبو البركات أنه حتى لو لزم ذلك التغير فى بعض الأجسام فإنه لا يلزم فى
البعض الآخر ، فقد يسود الجسم ويبيض وقد يسخن ويبرد وهو فى مكانه

(٨) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٧٤ - ٧٦ .

لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستئحالة ولا بعدها ، وإذا لزم ذلك فى بعض
الأجسام فإنه لا يلزم فى النفوس ، وحتى لو لزم فى التغيرات النفسانية
فإنه لا يلزم انتقال الحكم فيه الى التغيرات فى المعارف والعلوم والارادات ،
لأن الحكم الجزئى لا يلزم حكما كليا ، وصدق القضية الجزئية لا يوجب
صدق الكلية المتداخلة معها ، فلا يتعدى الحكم بالتغير من البعض الى الكل ،
ولا الى البعض ، وإلا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة . انه إن كان ذلك
التغير المرتبط بالحركة يصح فى الأجسام الداخلة تحت الكون والفساد
بالتغيرات المحدودة فى الكيفيات المبصرة والملموسة والأشكال والمقادير
وما يتبعها ويتعلق بها ، فإنه لا يصح فى النفوس والعقول والنوات ، وأولى
ألا يصح فى ذات الله تعالى ، فلا يلزم شئ مما قاله أرسطو . وبطل بذلك
قوله وحجته (٧) .

نقض الحجة الثالثة لأرسطو :

وأما حجة أرسطو على إنكار علم الله بغيره والقائمة على أساس أن ذلك
العلم يسبب لله الكلال والتعب باتصال المعقولات وتتابعها وكثرتها ، فهى
حجة باطلة فى نظر أبى البركات من وجهين :

أحدهما : أن أرسطو قرر فى كتاب السماء ، أنها لا تتعب بدوام
حركتها المتصلة ، لأن الحركة طبعها الذى لا يخالف إرادتها . فجعل علته
التعب هناك مخالفة للطبيعة للارادة ، وجعل علته التعب هنا بالنسبة للاله
كثرة الأفعال واتصالها والخروج من القوة الى الفعل ، وليس الأمر كذلك .
لأن القوة قوتان هما استعداد وقدرة . والاستعداد إذا كمل بالخروج الى
الفعل صار قدرة ثم عن القدرة تصدر الأفعال . والاستعداد نقص يحتاج
الى الكمال ، والقدرة كمال تصدر عنه الأفعال . وقدرة الله تعالى
لا يسبقها فيه استعداد يصير بالخروج الى الفعل قدرة ، بل قدرته دائمة
أزلية قارة على حد لا ينقص ولا يزيد ، وليست بمعنى الاستعداد الذى
يخرج الى الكمال . وحتى لو كانت من هذا القبيل - فرضا - لما جاز أن
يحكم عليها بالتعب والكلال ، بل باللذة والكمال لأن ما بالقوة يشترك الى
كمال الذى بالفعل ، ومن قبيله تكون اللذة والسعادة .

ومن جهة أخرى ، فإن الكلال والتعب إنما يعرضان لنا نحن البشر .
لا من جهة اتصال أفعالنا ولا من جهة كثرتها وازدحامها ، بل من جهة
تحريك أعضائنا وأرواحنا بتقليبنا وتفكرنا حركة تخالف مقتضى الطبيعة
التي في جواهرنا . لأن الحركة تحل جوهر الروح (الحيواني) منا أعني
من أعضائنا لتركبها من لطيف وكثيف ، واللطيف عرضة للانحلال
بالحركة ، فإذا انحلت الروح التي بها تعلق القوة المحركة ضعفت هذه
القوة فينا وعجزت ، فنسمى ذلك تعباً وكلالاً . فإذا كان التعب والكلال قد
ارتفع - فيما قال أرسطو - عن السماء ، فإن ذلك لارتفاع التركيب فيها
والانحلال ، وليس لأن الطبيعة لا تضاد الإرادة فيها أو تضادها ، فإذا
ارتفع ذلك عن السماء لبساطتها ، فإنه بالأحرى يرتفع عن سماء السماء
وبسيط البسائط الذي لا تركيب فيه بوجه ، الوحداني الذات ، الواحد
الفرد الصمد (١٠) .

نقض الحجة الرابعة لأرسطو :

تقوم حجة أرسطو هذه على أساس القول بأن علم إبصار بعض
الأشياء أفضل من إبصارها ، وعلى هذا فإن علم الله ومعرفته بالأشياء
أفضل من علمه ومعرفته بها .

ويرى أبو البركات أن هذا القول باطل في حق الله تعالى ، وأنه إن
صح بالنسبة لنا نحن البشر ، فإنه لا يصح بالنسبة لله تعالى . ذلك أننا
على ضيق وسعنا وقصر أعمارنا ، يصح القول بأن إبصار الأفضل أولى من
إبصار الأخس ، لأن الخسيس خسيس بالنسبة لنا أيضاً ويكون في
أشياء مباينة لطباعنا ، منافرة لحواسنا ، وليس خسيساً بإطلاق وبالقياس
إلى كل حساس . فطعم الشيء القذر في فم الخنزير مثلاً كطعم العسل في
فم الإنسان . وإذا دقت النظر إلى الكل ، لم تجد فيه شيئاً خسيساً تعر
معرفته أو يضر علمه ، أو يكون لا إدراكه ولا تعقله أولى وأفضل من إدراكه
وتعقله ، لا في الروحانيات ولا في الجسمانيات ، ولا السماويات ولا في
الأرضيات . وذلك لأن مافي الأرض وتحت السماء ، ليس شيئاً أخس

غير الأسطقسات الكيانية وما يتولد عنها بامتزاجها وليس في الممتزج منها إلا قوى سمائية ، وليس منها ما يضر إدراكه أو تعر معرفته اللهم إلا لشخص ينافيه ويضاده ، لا على الإطلاق .

ومن علا وسما عن المضادة والمباينة ، فلا يكون ذلك بالنسبة إليه مكروها . فالله تعالى وملائكته أجل من أن ينالهم الأذى بضد أو مباين في لون أو طعم أو رائحة ، وكيف يكون ذلك وكل ما في الوجود صادر عنه تعالى وعن ما عنه وهو عنه بالحقيقة . فما لا يأنف منه تعالى أن يخلقه ويوجد ، لا يأنف منه أن يدركه ويعقله . وما لم يضره ويعره في أن فعله ، لا يعره ولا يضره في أن يعلمه ، وليس لذاته كيفية مناسبة من لون أو طعم أو رائحة فيؤثرها ، وأخرى مباينة فيكرهها مثلنا ، فقد بطلت هذه الحجة وما استندت إليه وما تؤدي إليه أيضا (١١) .

نقض الحجة الخامسة لأرسطو :

يستند أرسطو في هذه الحجة إلى القول بأن تعقل القديم التام الدائم لابد أن يكون قديما دائما ، فإن كان يعقل غيره من الموجودات المتجددة ، فإنه يعلمها واحدا بعد آخر ، وفي هذا ما يوجب تجدد الأحوال عليه ، وهذا باطل في حقه ، فثبت إذن أن معلومه واحد تام قديم هو ذاته لا غير .

وينقض أبو البركات هذه الحجة بقوله إن الله يعقل ذاته ويعقل غيره فهو يعقل الدائيات دائما ، ويعقل المتجددات عقلا قديما دائما من حيث قسمها النوعي والمادي . وأما العلل الفاعلية والغائية فيتعللها في تغيرها على وفق تغيرها ، ولا يكون ذلك التغير فيه بل فيها ، وهو يعقلها كلها على ما هي عليه كما تعقل نحن بعضها فنعلم أعيانها وأنها ستكون ، وشهادتنا وأنها كائنة ، ونعلم معدومها بعد كونه ، ولا يضيق وسعه عن ذلك ولا يتغير به ولا ينقص ولا يكمل . بل هو له كما يشاء ، وعلى وفق قدرته وإرادته في خلقه ، ولا يمتنع ذلك عليه بأية جهة لا من جهة العجز ولا من جهة التنزيه .

أما عدم استحالة ذلك عليه من جهة العجز ، فيدل عليه دليل الخلق من حيث أن قدرته على الخلق دليل قدرته على العلم ، إذ هو خالق الكل . والخلق أكبر وأعظم في القدرة من العلم ، فإذا لم يصح التعجيز في الخلق ، فأولى به وأحرى أن لا يصح في العلم ، فلا عجب أن يسع كل شيء علما . وأما من جهة التنزيه ، فإنه تعالى لا تضره معرفته بشيء من خلقه ، ولا ضد له في خلقه ولا مباين ، وليس كماله بخلقه - كما قلنا - بل خلقه بكماله ، فالكل منه وعنه ، والكمال له بذاته في الحقيقة (١٢) .

هكذا أمكن لفيلسوفنا أبي البركات أن يدحض حجج أرسطو على انكاره علم الله بالموجودات ، ولعلنا لاحظنا أن نقض أبي البركات لبعض هذه الحجج كان مستندا إلى تناقضات أرسطو في أقواله وآرائه ، نجد ذلك في نقضه للحجج الأولى والثانية والثالثة ، ثم استند في نقضه للحجج الأخرى الرابعة والخامسة ، إلى ما يسمى بقياس الأولى وهو قياس ترجع أصوله إلى المنهج القرآني ، واستخدمه كثير من المتكلمين والفقهاء قبل أبي البركات .

ثانيا - نقد مذهب ابن سينا في العلم الإلهي :

قبل أن نعرض لنقد أبي البركات لمذهب ابن سينا ، يجدر بنا أن نلخص مذهب ابن سينا أولا ، اعتقادا منا أن في ذلك ما يلقي مزيدا من الضوء على مضمون هذا النقد ومعطياته ومدى نجاحه أو فشله في إبطال ما ذهب إليه ابن سينا من آراء وما قدمه من أدلة يدعم بها مذهبه . وسوف نلاحظ تأثير ابن سينا ببعض أفكار وآراء أرسطو وإن كان لم يذهب مذهبه .

يتلخص مذهب ابن سينا في العلم الإلهي في النقاط الآتية :

١ - أن واجب الوجود بذاته (الله) يعلم ذاته ويعقل غيره من الموجودات ، ولكن لا يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء ، لأن ذلك يوجب أن تكون ذاته متقومة بما تعقل أو متقومة بالأشياء فيكون لغيره فيه تأثير ، وهذا محال . أو يكون تعقلها عارض للذات فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، لأنه يكون له حال لا تلزم عن ذاته ، وهذا محال في حقه تعالى

أيضا ، وإذن فتعقله لغيره من الموجودات يكون عن ذاته وبذاته لا عن الأشياء المعقولة •

٢ - ان تعقل واجب الوجود بذاته للأشياء الخارجة عن ذاته ، يؤدي الى تغير في ذاته وتأثره بغيره ، وهذا باطل ، بل انه بما هو مبدأ كل وجود ، فإنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التسامة بأعيانها ، وللكائنات الفاسدات بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها ، فتارة يعقل منها ، حال وجودها ، أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل أنها ، حال عدمها ، معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صسورة عقلية على حدة ، ولا تبقى إحدى الصورتين مع الأخرى ، فيكون واجب الوجود متغير الذات وهذا باطل أيضا (١٣) •

٣ - ثم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها منها لا يتشخص ، فلم تعقل اذن بما هي فاسدة ، وان أدركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة ، والمحسوس المتخيل لا يدرك إلا بآلة جزئية جسمانية ، لان مدرك الجزئيات لا يكون عقلا بل قوة جسمانية ، وكلا الأمرين محالان في حق الله تعالى بما هو عقل محض وذاته مجردة عن المادة وليس لها قوى جسمانية •

وعلى هذا ، فإن واجب الوجود بذاته ، إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومن ثم فإنه لا يعلم الجزئيات الحادثة بالحقيقة وإنما على وجه كلي تبعاً لعلمه بالكليات التي تندرج هذه الجزئيات تحتها ، ومع ذلك يقرر بأن الله لا يعزب عنه شيء ولا منقال ذرة في السموات والأرض (١٤) •

(١٣) انظر ابن سينا : الاشارات ، ما بعد الطبيعة ، ص ٢٠٢ - ٢٠٥ ، الشفاء ، الالهيات ، ج ٢ ، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ ، التعليقات ، ص ٩٧ ، ٥٨ ، ص ١١٦ - ١١٧ •

(١٤) انظر ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، ج ٢ ، مقالة ٨ فصل ٦ ، ص ٣٥٦ - ٣٥٨ ، النجاة ، ص ٢٤٣ - ٢٤٥ ، الاشارات ، القسم الالهي ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ •

وقد آثرنا أن يكون عرضنا الموجز للمذهب ابن سينا متضمنا لأهم أدلته على صحة مذهبه ، لكننا في عرضنا لنقد أبي البركات لهذا المذهب منفصل القول حجة حجة لابن سينا ثم نتبعها بنقد أبي البركات لها وإجابة بعد الأخرى •

نقد الحجة الأولى لابن سينا :

يرى أبو البركات أن قول ابن سينا بأن تعقل الله لغيره يفيد أن ذاته متقومة بهذا الغير المعقول ، أو أن يكون تعقله أمر عارض لذاته ، وفي كلتا الحالتين لا يكون واجب الوجود بالذات ، إنما هو قول باطل ومحال • ويستدل على ذلك بأن العاقل لا يتقوم بما يعقله ، لأن معنى يعقل أنه يفعل ، وفعل التعقل هذا إنما يحصل بعد أن يكون قد أوجد بعدية بالذات ، فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات • وأما أن يكون ذاته عارض لها أن تعقل ، فلا يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، فهو قول في نظر أبي البركات أقرب إلى مدح الشعراء ومحسنى الألفاظ بالتخييلات في الخطب والمناشع ، لأن معنى كونه مبدأ أولا بل مبدأ مطلقا ، يلزم فيه كونه متقوما بذاته واجب الوجود بذاته ، ومعنى تقومه بذاته هو أن تعقله إنما هو له بذاته ومن ذاته ، فلا يكون التعقل عارضا لذاته (١٥) •

نقد الحجة الثانية لابن سينا :

وأما قول ابن سينا بأن وجب الوجود بذاته لو عقل غيره لكان له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره ، وأن ذلك يوجب تغيرا في الذات وتأثيرا بغيرها ، وهو قول أرسطو من قبل ، فهو قول باطل أيضا • لأن العلم إضافة لزمت عن ذاته بالنسبة لمخلوقاته ، ومخلوقاته لزمت عن ذاته ، ولازم لازم الذات ، لازم الذات ، فما لزمت عن غيره كما قال • ولو لزمت لما لزم المحال ، لأنه لا حجة لهم على ذلك بل ذكروه كأنه بين بنفسه وهو غير بين بنفسه بل مردود باطل بما قلناه • وأما أن يكون لغيره فيه تأثير ، فهو باطل أيضا ، لأنه لا يمكن أن يكون التأثير في وجوده تعالى ووجوب وجوده ، إذ هو واجب الوجود بذاته وهو مبدأ كل وجود • ولا يمكن كذلك

(١٥) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٨٢ •

أن يَكُون التأثير بالإضافة والنسبة ، وإنما وقعت المغالطة بلفظ التأثير من حيث يتوهمه السامع متأثراً مستحيلاً ، وليس العلم استحالة على ما ذكرناه .

وأما قول ابن سينا بأن واجب الوجود ، بما هو مبدأ كل وجود ، فإنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فهو قول حق وغير مردود ، إلا أنه تعالى يعقل ويدرك على كل وجه من وجوه التعقل وكل جهة من جهات الإدراك ، فهو سميع بصير ، وبالجمله هو مدرك عالم حكيم مقدر مدبر ، يسع كل شيء علماً غيباً وشهادة ، قبل وبعد ، ومع وبعد (١٦) .

وأما قول ابن سينا بأنه تعالى لا يجوز أن يكون عاقلاً للمتغيرات مع تغيرها بحيث يعلم تارة وجودها عندما تكون موجودة ، ثم يعلم علمها وفسادها ، وأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته ، فقد نقضه أبو البركات بما نقض به الحجة الخامسة لأرسطو ما عرضناه له من قبل ، حيث قال أن التغير لا يكون في ذاته تعالى بل في المتغيرات ، وهو يعقلها على ما هي عليه ، ولا يمتنع ذلك عليه لا من جهة العجز ولا من جهة التنزيه (١٧) .

نقد الحجة الثالثة لابن سينا :

ومما احتج به ابن سينا على إنكاره علم الله بالموجودات من الكائنات الفاسدات والجزئيات قوله إنها إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص ، فلم تعقل بما هي فاسدة ، وإن أدركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة ، والمحسوس المتخيل لا يدرك إلا بآلة جزئية وقوة جسمانية ، وفي كلتا الحالتين فهي لا تدرك ولا تعقل لأن ذات واجب الوجود ماهية مجردة وعقل محض . ومن جهة أخرى ، فإن العلم هو انتقاش صور المعلومات في العالم وارتسامها فيه ، فكيف يكون واجب الوجود بذاته محلاً وهيولى للصور العلمية .

ويرى أبو البركات أن هذه الحجة باطلة ، ودليل بطلانها ما نجده في أنفسنا من أن مدرك الجزئيات فينا من المبصرات والمسموعات وسائر

(١٦) المصدر السابق ص ٨٣ .

(١٧) انظر ص ١١٠ - ١١١ من هذا البحث .

المحسوسات ليس بقوة جسمانية ، بل المدرك فينا لكل المدركات بكل أنواع الإدراكات هو النفس التي هي ماهية مجردة . وقد أفاض أبو البركات في شرح ذلك في الجزء الخاص بعلم النفس من كتابه « المعتبر » ، حيث أبطل ما نسبته ابن سينا إلى القوى الحسية الجسمانية الظاهرة والباطنة من إدراكات بآلاتها الجسمانية ، وما خصصه لكل قوة منها من مكان في الدماغ ، وأرجع كل الإدراكات والتعلقات وكل المدركات الكلية والجزئية والعقلية والحسية إلى النفس المجردة . فالنفس عنده هي المدركة السامعة لما يسمع ، الباصرة لما يبصر ، المتخيلة لما يتخيل ، المتصورة الذاكرة العالمة ، وهي جوهر مجرد روحاني فإذا كان ذلك حقا بالنسبة لنفوسنا ، فأولى به أن يكون حقا بالنسبة لله تعالى ، فهو يحيط بكل شيء علما ، وذاته مجردة فلا هو جسم ولا قوامه في جسم (١٨) .

وكذلك ، فإن العلم ليس انتقاش صور المعلومات وارتسامها في العالم كما قال ابن سينا ، دليل ذلك أننا ندرك ونعلم من الموجودات مالا يسعه فينا مكان ولا الجسم بأسره ، مثل إدراكنا للسماء والأمكنة والبلدان والنبات والحيوان والبشر ، مما لا يمكن تصور مكان ومحل يسع صور هذه المعلومات المدركات لأفئ النفس ولا في أي جزء من أجزاء الجسم من الدماغ أو غيره ، بل ولا في ثل الجسم بأسره ، ومع ذلك ندركها ونعلمها ، فإذا كان ذلك بالنسبة لنا حقا فأولى به أن يكون حقا بالنسبة لذات الله تعالى المجردة دون أن يوجب ذلك كونه محلا وهيولى للصور العلمية .

نقد الحجة الرابعة لابن سينا :

وينعم ابن سينا مذهبه في العلم الإلهي وانكاره علم الله بالجزئيات الحادثة ، على أساس أن علمه تعالى بهذه المعلومات يوجب تكثرا في ذاته . ولما أدرك أن وصفه لواجب الوجود بذاته بأنه عقل وعقل ومعقول قد يؤهم تكثرا في الذات ، قال بأن هذه المعاني كلها هي بمعنى واحد فيه لا يوجب تكثرا في ذاته ، فهو عقل من حيث هو ذات مجردة ، وعقل من

(١٨). أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٨٤ - ٨٧ ، ج ٢ ،

حيث يعقل ذاته ، ومعقول من حيث أن ذاته معقول ذاته ، فلا يوجب ذلك تكثرا في ذاته بوجه من الوجوه (١٩) .

. وينقض أبو البركات هذا القول لابن سينا ، بالكشف عما فيه من خلط وتناقض ، إذ كيف يكون المدرك الذى هو فاعل ، هو نفس الإدراك الذى هو فعل ، وهو نفس المدرك الذى هو مفعول . وإذا اعتبرت هــ المعانى والوجوه كلها بمعنى واحد ، فما الفرق اذن بين ادراكه ولا ادراكه وكيف يصلق الإدراك ويكذب سلبه ، وما الموجب وما المسلوب ، وما الصادق وما الكاذب . وإذا كان الأول تعالى يدرك ذاته بذاته من غير ادراك هو فعل صادر عن ذاته وصفة من صفاته ، فما الفرق بينه وبين ما لا يدرك ذاته ، فإن الإدراك قد سلب عنه ولم يبق إلا ذات بمجرد ما ، وذات ما لا يدرك ذاته كذلك أيضا ، فما الفرق بينهما إذا رفع الإدراك ؟ أـ يكونه قد سمى بثلاثة أسماء ، أو قيل عليه ثلاث كلمات (عقل وعقل ومعقول) لا يفاد معناها معنى الواحدة منها ، فلا تكون إلا ألفاظا مترادفة لا يدل أحدها على غير ما دل عليه الآخر ، وكل من يتصور ويعقل ما يقول . يعلم أن الفعل غير الفاعل ، والإدراك غير المدرك ، والعلم غير العالم .

وعلى هذا ، فمعرفة الأول تعالى بذاته غير ذاته ، وكذلك معرفته بمعرفته بذاته . وما دامت ذاته شئ ومعرفته بذاته شئ ولم يوجب ذلك تكثرا في ذاته ، فكذلك معرفته بمخلوقاته لا توجب تكثرا في ذاته . وكما أثبتنا للنفس معلومات ومعارف كثيرة متنوعة ، ونقينا عنها كونها هيول أو مكانا أو محلا لهذه المعلومات ، فأولى بنا أن ننفي ذلك عن واجب الوجود بذاته ، ونثبت له العلم والمعرفة بذاته وبغيره من مخلوقاته دون أن يوجب ذلك تكثرا في ذاته (٢٠) .

(١٩) انظر ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، ج ٢ ، مقالة ٨ ، فصل ٦ ، ص ٣٥٨ ، النجاة ، ص ٢٤٥ ، التعليقات ، ص ٧٨ - ٧٩ ، الرسالة العرشية ص ٨ .

(٢٠) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٩٧ - ٩٩ .

ثالثا - مذهب أبى البركات فى العلم الالهى :

لعله قد اتضح لنا كيف رفض أبو البركات مذهب أرسطو فى أن الله لا يعلم إلا ذاته وكيف نقض حججه جميعا ، كما اتضح لنا كيف رفض مذهب ابن سينا فى قصر علم الله على ذاته وعلى كليات الأشياء ومبادئها منكرا بذلك علم الله بالجزئيات الحادثة علما حقيقيا ، فهو يعلمها لا من حيث هى حادثة متجددة فى ذاتها ، وإنما يعلمها على وجه كلى تابع لعلمه بمبادئها وعللها ، وكذلك انتقد أبو البركات حجج ابن سينا التى استند إليها فى دعم مذهبه .

وقد لاحظنا أن أبا البركات قد بث بعض آرائه فى العلم الالهى فى تضاعيف آرائه النقدية لمذهبي أرسطو وابن سينا . وأشار الى أن الله يعلم ذاته ويعلم الموجودات كلياتها وجزئياتها دون أن يؤدي ذلك الى تفسير أو استحالة أو تكثر فى الذات الالهية . لكنه لا يكتفى بذلك بل يعود فيؤكد مذهبه ويدعمه بقوله ان المدركات صنفان : مدركات وجودية تشاهد فى الأعيان ، ومدركات ذهنية تدرك بالأذهان . وأن الوجودية ، منها ما هو مادي كالمبصرات والمسموعات ، وما هو روحى نعلمه ونعرفه معرفة استدلالية . ونفوسنا تدرك هذه وتلك بذاتها ، ومن ثم فلا مانع يمنعنا ولا حجة توقفنا عن أن نقول بأن الله تعالى يدرك سائر الموجودات ويعلمها كذلك أيضا من حيث لا يحتجب عنه منها شيء بشيء ولا يضيق وسعه عن ادراك كل شيء كما لم تضيق قدرته عن ايجادها بأسرها . وادراكها لها مثل ادراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى لا يلزم منه حلول المدرك فى المدرك على قال به ابن سينا وتابعوه . ولا التشكل بشكل وجسد كما قال الجسمون ، ولكن على الوجه الذى تدرك به نفوسنا لما تدركه من بعيد وقريب ، وصغير وكبير ، خصوصا من المبصرات ، فإنه فيها أبين ، وقد أوضحنا أن حكم غيرها من المحسوسات هو حكمها أيضا .

وأما المدركات الذهنية ، فإنها صور كالمثل ، تتصور للأذهان وعندها من موجودات الأعيان بحيث تنتسب إليها بما هو هوية فى حضور المدركات الوجودية المنسوبة إليها عند المدرك وغيبتها عنه ، حتى إنه اذا أدرك المدرك عينا من الأعيان الوجودية وتمثل لها عنده صورة من ذلك الادراك تبقى

بعد غيبة المدرك عند الذهن ، ثم تكون فى بعض الأوقات خاطرة بالبال حاضرة عند الذهن ملحوظة منه ، كما تخطر ببالنا صورة زيد مع غيبته فى بعض الأوقات . وأكثرها غير خاطرة بالبال ، ومتى أراد الانسان برويته إحضارها وإخطارها بباله أحضرها . وربما حضرت له سنوحا من غير طلب ، وبذلك يعرف الناس ما يعرفونه ومن لا يعرفونه من الصديق والعدو ، والنسيب والقريب ، واللذيق والمؤذى ، والأماكن والمنازل ونحوها مما يصير معروفا (٢١) .

فالمعرفة تحصل من الادراك وبالأدراك ، أعنى من إدراك مسابىق وإدراك ثان وهكذا . وهذه الصور الذهنية المدركة محفوظة عند النفس دون أن تكون منتقشة متصورة بالأشكال والمقادير المعروفة المذكورة المحفوظة الملحوظة فى آلة هى جزء من البدن ، بل ولا فى البدن بأسره ، ولا فيه وفيما يلوذ به من الهواء المحيط وغيره . والذى يحفظ هذه الصور هو الذى يلحظها وهو النفس لا غير . والأشياء المحفوظة لا يزاحم بعضها بعضا فى الحفظ ، ولا يعوق بعضها عن حفظ بعض ، أما الملحوظة فيزاحم بعضها بعضا ولذلك تلحظ النفس منها شيئا بعد شيء وشيئا قبل شيء لأن الملحوظ يشغلها عن غيره والمحفوظ لا يشغلها . ولا يجوز أن يقال ذلك بالنسبة لادراك النفس لذاتها بحيث تدرك ذاتها حينما ولا تدركها حينما آخر ، لأن الانسان يدرك ذاته ويشعر بذاته مع كل حالة وإدراك وعلم ومعرفة ، كما يشعر بذاته مع كل لذة وألم وعلم ومعرفة وإدراك وتأمل يصدر عن ذاته . والمدركات الذهنية صور حاصلة عند النفس هى مثل محاكاة للمدركات الوجودية ، محفوظة عند النفس مع نسبتها الى ما هى صور له . وبهذه النسب يعرف العارف أن هذا هو هذا . وليست هذه المثل من نوع ما هى صور لها ولا من جواهرها ، لأن النار المعقولة مثلا لا تحرق ، والثلج المعقول لا يبرد ، والضد منها لا يمنع الضد .

وإذا كان هذا هكذا فى عالم النفس الانسانية ، فإنه كذلك فى عالم الربوبية على ما قال به أفلاطون . فالمعلومات والصور الذهنية فى عالم الربوبية هى أسباب للموجودات ومثل لها لا مسببات للموجودات ،

فالموجودات أمثال ونسخ لمعلومات الله . وإذا كنا نعلم أن من الصور الذهنية ما يكون سببا للموجود ، كصورة الخلخال في نفس الصائغ ، وصورة السرير في نفس النجار ، ومنها ما يكون الموجود سببا لها كصورة الشمس وصورة القمر في ذهن العارف بهما ، فإن الصور العلمية في عالم الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال والنجار والسرير ، لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس الى الانسان . بمعنى أن الصور العلمية أو العلم الالهى يكون في عالم الربوبية أسبق في الوجود من تجسدها في الموجودات في الواقع وسببا لوجود هذه الموجودات أيضا . ولذلك قال أفلاطون بالمثل والقوالب ، وكيف لا وهى المثل الحقيقية ، بل الموجودات مثلها ونسخها وهى أم الكتاب ، فهكذا يجب أن تتصور في معرفة الله تعالى وعلمه (٢٢) .

ومن اليسير ملاحظة الأثر الأفلاطونى في فكر أبى البركات في مسألة العلم الالهى ، وكيف أن معلومات الله تعالى هى صور ومثل ذهنية سابقة في وجودها على وجود الموجودات التى هى نسخ وأمثال تطابق هلم الصور ، بل إن هذه الصور العلمية أسباب لوجود ما يوجد ، وليس صوراً لما يوجد تتحقق للذات بعد الوجود ، بل إن ما يوجد هو نسخ لهلم الصور أو المثل العقلية الالهية ، ولذلك قال أبو البركات في مواضع كثيرة ذكرناها قبلاً ، إن الله تعالى علم فأراد فأوجد ، فعلمه تعالى يسبق ارادته ، وارادته تسبق ايجاده ، وعلى هذا يدخل العلم فى السببية الى جانب الارادة التى تكون السبب المباشر لايجاد ما يوجد ، ولما أن كانت الموجودات عللاً ومعلولات ، ومبادئ وكليات وجزئيات ، فإن ذلك يدل على أن علم الله يشملها جميعاً فلا تخرج الجزئيات الحادثة من دائرة العلم الالهى .

ولما كان الله تعالى مبدأ أولاً لكل وجود وموجود ، فهو مبدأ أول لكل علم ومعرفة ، وكيف يكون مبدأ صدور علوم العالمين ومعارف العارفين هو من لا علم له ولا معرفة . إن ذلك يوجب تناقضاً ومحالاً . ومن جهة

أخرى ، كيف يكون الانسان عالما بالجزئيات المحسوسة والكلديات المعقولة ، ويكون الاله الواجب الوجود بذاته والمبدأ الأول منوها عن ذلك ، ويكون علمه مقصورا على ذاته وعلى الكلديات فقط . إن ذلك يوجب كون علم الانسان أكمل وأشمل من علم الله تعالى وهو مالا بقول به عاقل . وكما انه تعالى مبدأ كل وجود ، فهو مبدأ كل علم ومعرفة ، ومبدأ العلم عالم ، ومبدأ كل معلوم لابد أن يكون عالما بهذا المعلوم سواء كان هذا المعلوم موجودا في الأعيان أو موجودا في الأذهان .

ويؤكد أبو البركات علم الله بالجزئيات وصلة العلم الالهي بالحكمة والقدرة الالهية ، في موضع آخر من دراساته الطبيعية . فهو بعد دراسته للنبات والحيوان يشير الى أن هذه الدراسة تفيدنا في معرفة وجود فاعل واحد قادر عالم حكيم . أما أنه تعالى فاعل واحد ، فيما هو ناظم أفعال الفاعلين الكثيرين ، ورابط بعضها ببعض ، ومعين بعضها ببعض ، وجاعل بعضها غاية لبعض . وأما أنه قادر فلكثرة أفعاله وتفنن تصرفاته في كثرة مخلوقاته ، وتسخير القوى الكثيرة وتمليك بعضها لبعض .

وأما أنه عالم حكيم ، فلكون كل صغيرة دقيقة ، وكبيرة جليلة ، داخلة في النظام الحكمي ليس منها ما هو سدى ، حتى مسام الشعر في الجلد ، ومرامش اللعاب في الفم ، ومجارى الشعب الدقيقة من العروق في صغير الحيوان التي تعجز أبصارنا عنها فكيف أن تنالها قدرتنا . هذا فيما عز لدقته ، وما جل لعظمته وقوته كالرياح الحاملة للسحب الى أراض تمطر عليها ، فتنبتها نباتا ويحيى بها حيوانا ، بل وتحريك الشمس والقمر ، وتمييل فلك البروج عن فلك معدل النهار ليخالف بين أحوال القصول وتصلح بعضها ببعض ، ويقوى كل ضد في وقته على ضد لو استولى عليه لأبطل نوعه وسلب وجوده .

وأما الحكمة ، فإن الحكيم يقال على مراعى غايات أفعال في مبادئها حتى لا يفعل عبثا ، ويرى غايات الأفعال المحكمة في جزئيات الأشخاص وأجزائها ، فيرى معدة تعد لكبد ، وكبد لقلب ، وقلبا لعين ، وشخصا لشخص ، وأشخاصا لنوع ، ونوعا لأنواع ، وهكذا في كل ما نراه في العالمين السماوي والأرضي (٢٣) .

وتجدر الإشارة ، الى أن آبا البركات يثبت صفتي السمع والبصر لله تعالى مثلما فعل الأشاعرة من حيث ورد بهما القرآن الكريم ، لكنه يلحقهما بالعلم الالهي ، باعتبار أن ادراك المسموعات والمبصرات يفيد العلم بها . وفي ذلك يقول بأن الانسان اذا خاطب صاحبه بأن قال له وسمع منه وساله واجابه ، فإن الخطاب والمساءلة والجواب يكون باللفظ الذي يكون بالصوت المسموع وبحركة اللسان والشفهتين . وهذه الالفاظ بمثابة إشارات تدل على المعاني المقصودة من نفس القائل لنفس السامع ، وبها يعرف المستول سؤال السائل ومطلوبه ، ويعرف السائل جواب المستول ، فكذلك يكون لأهل الفطنة والمعرفة ما يعرفون به ربهم معرفة آثم من المعرفة برؤية العين ، حيث يدعو الداعي فيجيبه ، لا بصوت مسموع بل بمطلوبه المقصود . ولو أجابه بكلام ليس فيه الغرض المطلوب ، لقد كان أنقص في إجابته له ومعرفته به من إجابته يفرضه وللعارفين من ذلك من يفتلهم ومنامهم وما يتأملونه من حال أنفسهم في يومهم ما تصح به المعرفة وتم به المعاملة في السؤال والجواب .

ويستدل أبو البركات على ثبوت صفتي السمع والبصر لله تعالى وأنها بمعنى العلم على أساس أن الانسان قد يدعو ربه ويسأله مطلوبات دون أن ينطق بلفظ أو يحرك لسانه وشفهته ، فيستجيب الله لدعائه ويحقق له مطلوبه . فإن قيل : كيف يعرف السائل الداعي أن الله هو السميع المجيب قلنا بأن ذلك يعرف على سبيل معرفة العلم من العالم فيعرف أن العالم بحاله عالم ، والذي سمع مقاله ودعاه سميع ، والذي لبي دعوته سميع الدعاء ، والذي أنصفه ممن ظلمه عادل منصف بصير بأحوال عباده ، والذي أعانه على من هو أقوى منه ، قوى قادر عالم بما في السرائر مطلع على الضمائر ، فيعرف من هذه الأحوال فاعلها ، وأنه ليس من البشر الذين يراهم ويسمع كلامهم من حيث لم يتوجه بالسؤال الى أحد منهم ولا دعا أحدا منهم ولا استعان به .

.. فيعلم من ذلك بدليل العقل أن الداعي في الأرض والمجيب في السماء ، كطالب المطر للسقيا والغيم لرى الجنان ، والصحو للتخلص من شدة المطر في السفر ونحوه ، فمن يسمع من في الأرض ويقدر على ما في السماء هو

ملك الأرض والسماء وهو السميع العليم . ولا أدل أيضا على أن الله سميع ، من أننا نجد أناسا في مناطق متناحية من بقاع الأرض لم يعرفوا نبيا ولا علم لهم . ومع ذلك نجد عندهم معرفة بتجارب يعملون بحسبها ، فيوفون بالنذور ، ويصدقون فيما يحلفون عليه ويعدون به ، ويدعو المظلوم منهم على الظالم ، ويخاف الظالم التبعة في ظلمه ، بل إن الحيوانات غير الناطقة أيضا تجد فيها مثل ذلك ، حيث تستسقى الوحوش المياه في الصحراء ، وتضج الأيائل من العطش فترفع رؤوسها إلى منزل القطر من السماء كما ألفت نزوله من هناك ، وتتحرك إليه بالطبع ، ويصيح المتأذى منها صيحة تدل على الأذى كصيحة من يفترسه وحش ، والخائف من المخوف منه ، والهارب من طالبه ، وإن كان كل واحد من هؤلاء لا يعرف كيف يدعو والى من يدعو ، كل ذلك يدل على أن الخالق الموجد العالم بأحوال مخلوقاته وموجوداته سميع بصير مجيب للمعانيهم (٢٤) .

البعد الرابع - رؤية الله (نور الأنوار) :

رأينا فيما سبق كيف أثبت أبو البركات صفات ذاتية إيجابية لله تعالى ، هي له بذاته من ذاته ، وكيف أنه وافق فيها بعض المتكلمين وخاصة الأشاعرة ، ووافق الفلاسفة في بعضها وخالفهم في البعض الآخر .

أما فيما يخص أسماء الله تعالى ، فكان له موقف آخر نلاحظ فيه نزعة صوفية إشرافية يخالف بها المتكلمين عامة فيما عدا الغزالي المتصوف السني الأشعري حيث يتفق معه بوجه ، ويخالف الفلاسفة المشائين مخالفة تامة . وهو من خلال دراسته لهذا الموضوع يعرض موقفه من رؤية الله تعالى فيثبتها بطريقة خاصة أقرب ما تكون إلى الصوفية الإشرافية وأبعد ما تكون عن المجسمة الذين أثبتوا الرؤية الحسية ، وعن المعتزلة الذين نفوا الرؤية ، وعن الأشاعرة بدرجة ما ، وعن الفلاسفة المشائين الذين أنكسروا الرؤية أيضا .

ذلك أن أبا البركات يرى أن الله تعالى أسماء تسمى بها بحسب المعاني التي تعرف بها هذه الأسماء مثل الخالق الرازق الموجد القادر القاهر الرحيم الجواد ، لكنه يرى أن ليس في هذه الأسماء اسم يدل عليه تعالى

(٢٤). أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٣٧ - ١٣٨ ، ص ١٥٦ .

بذاته ، وإن أكثر الأسماء ملازمة لذات المبدأ الأول من جهة معرفتنا بها إنما هو « نور الأنوار » ، فهذا الاسم هو اسم الذات على الحقيقة ، فهو أخص الأسماء من أخص المسمين لأخص مسمى .

ويوضح لنا ذلك ، بأن النور يصح أن يقال باشتراك الاسم على النور الذي نراه ونرى به ، وعلى علته ومبدئه الذي عنه يصدر وهو محض حقيقته ، فنفسنا ترى الأشياء وتريها ، وتظهرها وتبديها ، فهي نور أيضا ، وعلتها وسببها الذي عنه صدر وجودها أحق منها باسم النور ، ونسبته إليها كنسبة نور الشمس إلى نور القمر . ونور الشمس ليس علة أولى بل هو معلول ، وعلته لو كانت قريبة لأبصارنا لظهرت لنا أكثر من ظهور الشمس ، لكنها غير ظاهرة لنا لأنها أبعد عن أبصارنا ، فعلة نور الشمس أحق بمعنى النور من نور الشمس . وهكذا تتسلسل العلل النورية حتى تنتهي إلى نور يصدر عنه وجود الأنوار بأسرها ، خفيها وظاهرها ، وعلتها ومعلولها ، هو نور الأنوار كما هو مبدأ المبادئ ، وهو أبعد من أن يرى بالعين ، وأحق بأن يرى من أي شيء آخر ، لكونه الأظهر في الوجود والأسبق والأحق بالوجود ، ونوره له بذاته ومن ذاته ولذاته .

وبعد أن يثبت حقيقة الله تعالى باسم نور الأنوار ، يوضح لنا أبو البركات نظريته في رؤية الله فيقول بأن النفس إذا تطلعت بذاتها نحو مبادئها وعادت بنظرها إلى جهة بدايتها ، انتهت بنظرها إلى ذلك النور . واستعانت بمبادئها القريبة عليه ، كما يستعين نور البصر بنور الشمس على الإبصار فهو تعالى الأظهر في وجوده ولن هو إليه أقرب ، والأخفى على أبصارنا التي نورها من نوره أبعد . والادراك إنما يكون للموجود لأن المعلوم لا يدرك . والذي وجوده أقدم وأثبت هو في نفسه أظهر ، ولن هو بإدراكه أولى وعليه أقوى ، وهو أبعد ممن يضعف عن إدراكه ، كما تضعف عيون الخفافش عن ضوء النهار . والذي ندركه بأذهاننا في يقظتنا ومنامنا هو من هذا القبيل ، وتدركه نفوسنا بذاتها إذا تخلت في المنام عن حواسها ومحسوساتها . والصورة المدركة بالذهن موجودة في الذهن وعنده ، ولولا ذلك لما أدركها مدرك . فالنفس تدرك بذاتها ما يخفى مثله على حواسها وآلاتها(٢٥) .

ذلك أن الموجودات التي لا تنالها الحواس من النفوس ، وهي التي عرفناها بأفعالها ، والعلل التي استدللنا على وجودها من معلولاتها ، يكون إدراك نفوسنا لها على احتمالين : أحدهما ، أن يكون لنفوسنا أن تدركها بنواتها اذ التفتت اليها ولكنه عن محسوساتها ، كما التفتت عنها في المنام . ولقد يتم هذا الإدراك لبعض النفوس دائما أو في وقت ما أو حالة من أحوالها بآلة تدرك بها هذا النور ، مثلما تدرك بالروح البصرى ما تدركه من الإدراكات البصرية ، وبالروح الدماغى ما تدركه من الإدراكات الذهنية .

وأما الاحتمال الثانى ، فهو أن لا يكون من شأن نفوسنا أن تدرك هذه الموجودات ، وهو احتمال بعيد عن الامكان لأن هذه المدركات الروحانية أنسب الى جوهر النفس وأقرب اليها بالطبع من حيث إن النفس مجردة روحانية مثلها ، فهي يادراكها لهذه الروحانيات أولى خاصة وإن هذه الروحانيات فى الحقيقة أظهر وجودا من معلولاتها المحسوسة ، فهي أولى بان تدرك ، والنفس أولى بأن تدركها من هذه المدركات الأخرى .

وعلى هذا ، فإن حكم العقل والنظر الاعتبارى يحكم بأن النفس تدرك بذاتها هذه الموجودات الروحانية ولكن بشرط تجرد النفس وتخليها عن كل ما يعوقها عن هذا الإدراك ، فتلتفت عن الغريب الى النسيب ، وعن الأبعد عن طبيعتها الى الأقرب ، وعن الأخفى الى الأظهر ، لأنه قد ثبت لنا أن العلل أظهر وأقدم وجودا من المعلولات عند من يقوى على الإدراك ، كقوة البصر على نور الشمس الذى به يتجلى لمن قوى بصره ويحتجب عن ضعف بصره ، فكذلك الحال فى هذه الموجودات النورانية النوات التي تنالها النفس كنها بكنه غير محبوب عنه ، فهي إذا التفتت الى هذه المدركات ، رأت عللها ومبادئها الأقرب منها اليها بذاتها ، والأبعد عنها بسفارة الأقرب ومعوته ، كما تستعين فى الأنظار الفكرية بالأقرب الى الفطرة على الأبعد عنها .

ومن قبيل هذه الموجودات الروحانية النورانية ، الملائكة ، وهي وهله الموجودات تسمى أرواحا وروحانيات ، وهي أنوار من حيث ترى وترى ، وتبصر وتبصر ، وهي مراتب فى النورية ، فكل ما هو منها أعلى فهو نور النور ، والله تعالى الذى هو مبدأ المبادئ وعلة العلل والناية القصوى،

فهو نور الأنوار ، ومن ثم فهو أحق بأن يرى ، ولكننا لسنا أحق بأن نراه
بعد نوعنا عن مقام منظره ومداه ، فهو الظاهر الخفى • أما ظهوره
فبذاته وصفاته ووجوده الواجب بذاته ، وما وجب عنه فى سائر مخلوقاته •
وأما خفاؤه ، فعند من ضعف بصره الذاتى عن إدراكه كضعف عين الخفاش
عن ضوء النهار الذى يخفى عليها ، لا لكون الضوء غير موجود ، ولكن لكونه
أظهر وأقوى ، فيعجز العين ويبهرها (٢٦) •

والله تعالى من حيث أن وجوده أوجب وأتم فى الوجود ، فإنه يكون
أظهر من كل ظاهر ، وقد يكون الظهور عند بعض المدركين حجابا • وكما
أنه إذا أنست العين بالنور الأضعف ، قدرت على إبصار النور الأقوى ،
وتدرجت من الأقوى الى الأقوى فالأقوى حتى ترى ما كانت تعجز عن إدراكه
فى أول بروزها من الظلمة ، فكذلك تكون النفس الانسانية إذا أنست
بالمدرجات الظاهرة من عالم الربوبية ، قويت بأقربها منها على إدراك أبعدها
عنها حتى تنتهى بمعونة الأقرب وإدراكه ، الى ادراك الأبعد ، وبمعونة الأدنى
الى ادراك الأقصى ، وتظل النفس تترقى فى مراتب الادراك وأنواع المدرجات
حتى تنتهى الى إدراك نور الأنوار اذ توجهت الى ذاته بكنهها ، والتفتت
بذاته الى تعالى ، وهى تدرك فى هذه الحالة بإدراك تيقن به ومعها أنها
مدركة لله نور الأنوار • وليس لنفوسنا أن تدركه وهى منغمسة ومشغولة
بأى شئ آخر سواه ، وبما هى مجردة روحانية فهى نور ، ومن ثم فإنها
تدرك الموجودات المجردة الروحانية بما هى أنوار ، والله تعالى هو نور الأنوار
فاولى بالنفس فى حالة التجرد التام والتوجه اليه بالكلية أن تراه وتدركه (٢٧)

تعقيب :

ويستفاد مما سبق ، أن أبا البركات يعنى بالرؤية أنها إدراك من
نوع خاص ، وهو بهذا يتفق مع ما قال به أبو الحسن الأشعري فى أحد
آرائه من أن الرؤية ادراك خاص وراء العلم لا يقتضى تأثيرا فى المدرك
ولا تأثيرا عنه (٢٨) • وهو بهذا ، يختلف مع جمهور المعتزلة الذين أنكروا

(٢٦) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٢٦ - ١٢٩ •

(٢٧) المصدر السابق ص ١٤٠ •

(٢٨) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٠ - ١٠٥ ،

الرؤية تماما ، تنزيها لله عن معاني التشبيه والتجسيم واتساقا مع مذهبهم في نفى الصفات ، وان كان قليل منهم قد أثبتوا الرؤية بمعنى العلم (٢٩) .

وإذا كان أبو البركات يتفق بوجه عام مع الأشاعرة في إثبات الرؤية ، فإنه يختلف عنهم من وجوه . ذلك أنهم أثبتوا الرؤية في الآخرة شرعا وعقلا ، حيث يراه المؤمنون الأخيار بالأبصار ، وان كانوا قد قالوا بأن البصر هناك ليس كالبصر هنا ، وإنما يكون بكيفية تتناسب والرؤية الإلهية . وذهبوا الى أن المصحح للرؤية هو الوجود ، وبنوا على هذا دليلهم العقلي القائم على أساس أن كل موجود يصح أن يرى ، وما دام الله موجودا ، فإنه يصح أن يرى (٣٠) . أما أبو البركات ، فقد أثبت إمكان الرؤية بمعناها عنده ، وان كان قد قصرها في الدنيا على العارفين بالله المتجردة نفوسهم عن كل ما يشغلها ويعوقها عن هذا الإدراك . ثم إنه لا يرى بأن المصحح للرؤية هو الوجود فقط ، وإنما هو درجة النورية الحاصلة للموجود أيضا . ولما كان الله تعالى هو نور الأنوار من حيث أن نوره أكمل وأتم ، ومصدر كل نور في الوجود والموجودات النورانية ، فهو أحق بوجوده ونوريته بأن يرى .

ويؤكد أبو البركات نفيه لامكان رؤية الله تعالى بالأبصار ، متفقا في هذه الجزئية مع المعتزلة ، بقوله إن من يعتقد فيه تعالى أنه يرى بالعين التي هي هذه الجارحة فقد أخطأ ، وبعد عما أوضحناه جدا . لأن العين حجاب بقياسه يستعان بتركها على إبصاره لا بها ، بل هو على ما قيل أظهر في وجوده ، وأخفى من أن يدرك بالعين ، فإنها آلة للنفس في إدراك ما دونها من المحسوسات لا في إدراك ما فوقها من المجردات الروحانية النورانية ، والإدراك لما فوقها أولى بأن يكون لها بذاتها منه بالآلة (٣١) .

(٢٩) انظر عبد الجبار : المغنى ، ج ٤ ، ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٣٢ ، ٢٦٢ .

(٣٠) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٠ - ١٠٥ ، الباقلاني : الانصاف ، ص ٤٢ ، التمهيد ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٣١) أبو البركات : الاعتبار ، ج ٣ ، ص ١٢٩ .

وأخيرا ، فإن موقف أبى البركات فى اثبات رؤية الله تعالى يضاد موقف هؤلاء الذين نفوها بإطلاق مثل التجارية والجهمية من الجبريين ، والشيعية الزيدية والخوارج وبعض المرجئة والمعتزلة (٣٢) .

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن ننوه الى أن أبا البركات فى مذهبه الذى أثبت فيه أن الله تعالى نور الأنوار ، وأنه أحق من ثم بأن يرى ، كان متأثرا ببعض أفكار الغزالي وآرائه خصوصا تلك التى أودعها هذا رسالته « مشكاة الأنوار » وهى الرسالة التى ضمنها الغزالي تفسيره الصوفى لآية النور التى وردت بالقرآن فى قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » (سورة النور : آية ٣٥) .

وإنى لأزعم أن أبا البركات كان متابعا للغزالي فى كل ما ضمنه هذه الرسالة من آراء وأفكار متتابعة تكاد تكون تامة ، وكل ما هنالك من فروق بينهما ، هو أن الغزالي يربط آراءه وأفكاره بآيات القرآن الكريم يستدل بها على ما يقول ، وهو ما لم يفعله أبو البركات .

فإذا كان أبو البركات قد أثبت أن الله هو نور الأنوار ، استنادا الى أن الموجودات الروحانية أنوار مترتبة ، بعضها علل لا بعدها ، ومعلولات لما قبلها وفوقها ، وأن هذه العلل النورانية تتسلسل تصاعدا لكن ليس الى غير نهاية ، وإنما تنتهى الى علة الأنوار ومنبعها جميعا الذى هو الله نور الأنوار ، وأن هذا الاسم هو أحق الأسماء وأخصها دلالة على الله تعالى ، فإن الغزالي قد صرح بذلك كله بوضوح وجلاء حيث يقول : « الأنوار السماوية التى تقتبس منها الأنوار الأرضية إن كان لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لأنه أعلى رتبة » فاعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوئية إنما وجدت على ترتيب كذلك ، وأن المقرب هو الأقرب الى النور الأقصى ، « وإذا عرفت أن الأنوار لها ترتيب ، فاعلم أنه لا يتسلسل الى غير نهاية ، بل يرتقى الى منبع أول هو النور لذاته وبذاته ، ليس يأتية نور من غيره ، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها ، فانظر الآن كيف ان اسم

(٣٢) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٨ - ٨٩ ،

النور أحق وأولى بالمستنير المستعير نوره من غيره ، أو بالنير فى ذاته النير لكل ما سواه . فما عندى أنه يخفى عليك الحق فيه ، وبه يتحقق أن اسم النور أحق بالنور الأقصى الأعلى الذى لا نور فوقه ، ومنه ينزل النور الى غيره فإذا كان النور الحق هو الذى بيده الخلق والأمر ، ومنه الانارة أولا والادامة ثانيا ، فلا شركة لأحد معه فى حقيقة هذا الاسم ولا فى استحقاق هذا الاسم « (٣٣) » .

وإذا كان أبو البركات قد أثبت أن الملائكة وموجودات العالم العلوى الروحانية أنوارا مترتبة بعضها فوق بعض ومع بعض ، فقد سبقه الغزالي الى ذلك حيث قال : « . . . فاعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما وجدت على ترتيب كذلك ، وأن فيهم الأقرب لقرب درجته من حضرة الربوبية التى هى منبع الأنوار كلها ، وأن فيهم الأدنى ، وبينهما درجات تستعصى على الإحصاء وإنما المعلوم كثرتهم وترتيبهم فى مقاماتهم وصفوفهم . . . » (٣٤) .

وإذا كان أبو البركات قد أثبت أن نور الأنوار ، إنما نوره له بذاته ومن ذاته ولذاته ، فقد سبقه الغزالي أيضا الى هذا حيث يقول : « . . . فلا ينبغي أن يخفى ذلك عليك بعد أن عرفت أنه النور ولا نور سواه وأنه كل الأنوار ، وأنه النور الكلى . لأن النور عبارة عما ينكشف به الأشياء ، وأعلى منه ما ينكشف به وله ، وأعلى منه ما ينكشف به وله ومنه ، وأن الحقيقى منه ، ما ينكشف به وله ومنه ، وليس فوقه نور ، منه اقتباسه واستحداده ، بل ذلك له فى ذاته من ذاته لذاته لا من غيره ، ثم عرفت أن هذا لن يتصف به إلا النور الأول » (٣٥) .

وإذا كان أبو البركات قد أثبت إمكانية رؤية النفس وإدراكها لنور الأنوار بشرط تجردها وتخليها عن كل ما سواه وتوجهها بالكنه والكلية

-
- (٣٣) الغزالي : مشكاة الأنوار ، ص ٥٣ - ٥٤ تحقيق د. أبو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٦٤ م .
 (٣٤) الغزالي : معراج السالكين ، المعراج الرابع ، ص ١٥١ - ١٥٤ ، مشكاة الأنوار ، ص ٥٣ .
 (٣٥) الغزالي : مشكاة الأنوار ، ص ٥٩ .

إليه ، فكذلك قال الغزالي قبله ، وإن كان قد نسب ذلك إلى العقل باعتباره نورا من الأنوار ، ولا فرق لأن العقل عند أبي البركات قوة من قوى النفس وكذلك عند الغزالي (٣٦) .

وأخيرا ، تجدر الإشارة إلى أن هذه الآراء التي تشيع فيها روح التصوف ، سواء عند الغزالي أو عند أبي البركات البغدادي ، قد لاقت قبولا عند فيلسوف إشراقي ظهر في النصف الثاني من القرن السادس الهجري هو فيلسوف الإشراق شهاب الدين السهروروي (ت ٥٨٧ هـ) فقد أخذ بها وعمقها ووسعها وهذبها وأضاف إليها أفكارا وآراء من عنده بنى عليها وبها نسقا مذهبيا جديدا يمثل بحق فلسفة صوفية إشراقية ذات بناءات ومضامين تقوم أساسا على فكرة النور ، باعتباره الحقيقة الوجودية المتمثلة في نور الأنوار (الله) والذي هو أساس ومبدأ كل وجود ، وقد أودع السهروروي مذهبه هذا في كثير من مؤلفاته وخاصة في كتابيه « حكمة الإشراق » و « هياكل النور » ورسائل أخرى صوفية له .

وقد عرض استاذنا الدكتور محمد علي أبو ريان لفلسفة السهروروي الإشراقية عرضا مستفيضا في كتاب له بعنوان « أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروروي » لا غنى عنه لكل باحث في فلسفة التصوف على وجه خاص (٣٧) .

تعقيب :

لعله قد اتضح لنا خلال مسيرتنا مع أبي البركات في هذا الفصل الخاص بصفات الله تعالى ، أن مذهبه في الصفات يتميز عن مذهب السابقين عليه من المتكلمين والفلاسفة بما له من ملامح خاصة أهمها :

١ - إنه يثبت صفات ذاتية إيجابية لله تعالى فيصفه بأنه الحي القادر المريد الواسع العليم الحكيم وأنه الأول والآخر ، الغني الجواد ، العلي

(٣٦) الغزالي : المصدر السابق ، ص ٤٦ - ٤٨ .

(٣٧) انظر د . محمد علي أبو ريان : « أصول الفلسفة الإشراقية » ،

ط بيروت ١٩٦٩ م .

(م ٩ - الوجود والخلود)

العظيم القدوس ، كما يصفه بالكمال والجلال وأنه سميع بصير . وهو في إثباته لهذه الصفات يقر بما ورد به القرآن والسنة من هذه الصفات ، وبما أثبتته المتكلمون وخاصة الأشاعرة . ويرى أن هذه الصفات جميعا إنما هي لله تعالى بذاته يتفرد بها دون غيره من الموجودات ، ولئن وصف بعض الموجودات بها ، فإنها توجد في هذا البعض بوجه آخر وبصورة مغايرة . أما كونها في بعض المخلوقات بوجه آخر ، فلأنها لا توجد فيها بذاتها وعن ذاتها ، بل توجد فيها عنه تعالى ، فوجودها ليس على سبيل الحقيقة وبالمعنى التام بل على سبيل المجاز والاستعارة . وأما كونها في بعض الموجودات بصورة مغايرة ، فلأن هذه الموجودات تتصف بها وبأضدادها ، فالحى منها يموت ويفسد ، والقادر يعجز ، والغنى يفتقر ، والمريد يتردد في مراداته أما الله تعالى ، فإنه يوصف بها ولا يوصف بأضدادها فهو المنزه عن الأضداد والمقدس عن كل نقیصة .

٢ - أن هذه الصفات الإيجابية الذاتية ، ليست هي عين الذات كما قال المعتزلة ، لأن أبا البركات لا يوحد بين الذات والصفات بما يفيد نفى الصفات مثلما فعل المعتزلة ، وإنما يرى أن هذه الصفات إنما هي صفات وحالات للذات وإن كانت للذات بذاتها وعن ذاتها ، فالذات شيء وصفاتها التي لها شيء آخر ، ولذلك لا يجوز في نظره أن يقال إن الله حياة أو قدرة أو علم أو إرادة ، وإنما يقال إنه حي قادر عليم مريد بذاته ، فهذه الصفات واجبة له بذاته . ولا معنى ذلك تكثرا في الذات الإلهية بالرغم من أن هذه الصفات له في الأزل .

ولا يتوقف وصفه تعالى بهذه الصفات على الأفعال المتصلة ببعض هذه الصفات مثلما ذهب المعتزلة ، وإنما هو موصوف بها قبل وبعد صدور هذه الأفعال عنه . فهو تعالى يوصف بأنه جواد قبل أن يجود ، وخالق قبل أن يخلق ، فلولا أنه جواد لما جاد ، ولولا أنه خالق لما خلق وأوجد . وأبو البركات يخالف في ذلك المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن صفات الأفعال لا يتصف الله بها إلا بعد صدور الأفعال عنه ، فهو تعالى - في نظرهم - لا يوصف بأنه خالق قبل أن يخلق العالم ولا بأنه رازق قبل أن يرزق مخلوقاته ، ولا بأنه جواد قبل أن يجود بما جاد به على خلقه .

٣ - وإذا كان الفلاسفة المشاؤون وخاصة ابن سينا ، قد ذهبوا الى أن واجب الوجود بذاته لا صفة له ولا حال ولا اعتبار ، ولا حيث ولا وجه لذاته بحيث يكون أحد الوجهين والاعتبارين غير الآخر ، ومن ثم اعتبروا الصفات كلها : إما سلبية كصفات الواحد والعقل والعاقل والواجب بذاته ، وإما إضافية كالصانع والعلّة والمبدع والحكيم والتقدير ، وأن تضداد هذه وتلك مسئولة عن ذاته تعالى ، وأما صفات مركبة من سلب وإضافة كالمبدأ الأول والمريد والجواد والكريم ، ولا توجب هذه الصفات تكثرا في ذات واجب الوجود (٢٨) .

أقول إذا كان المشاؤون قد ذهبوا هذا المذهب ، فإن أبا البركات وافقهم في وجهين وخالفهم بوجهين . وافقهم في إثبات بعض الصفات التي قالوا بها وإن اعتبروها سلوبا وإضافات ، كالواحد والمبدع والحكيم والتقدير والمريد الجواد والكريم ، غير أنه زاد عليها صفات أخرى مما ذكرناه له . ووافقهم أيضا في أن هذه الصفات لا توجب تكثرا في ذات الله تعالى . غير أنه خالفهم بما ذهب إليه من أن هذه الصفات يوصف بها الله على الحقيقة وأنها صفات ثبوتية ذاتية وليست سلوبا وإضافات كما قالوا . وخالفهم أيضا من حيث رفض بعض الصفات التي قالوا بها مثل أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول ، وعشيق وعاشق ومعشوق ، وفي هذا يقول بأنهم إن كانوا قد أثبتوا بعض الصفات وأهملوا الصفات الأخرى ظنا منهم أن ما أثبتوه لا يفيد تكثرا في الذات ، وأن ما أهملوه خشية التكثر في ذاته ، فإنهم أخطأوا في ذلك لأن ما تركوه من الصفات إن كان إثباتها يفيد تكثرا في الذات ، فإن ما أثبتوه منها يفيد تكثرا أيضا اتساقا مع وجهة نظرهم ، فليس العقل الذي هو فعل ، هو العاقل الذي هو فاعل ولا هو المعقول الذي هو مفعول ، وكذلك الحال في العشيق والعاشق والمعشوق .

٤ - ومذهب أبي البركات في العلم الإلهي مذهب يقربه من الدين ومذهب جمهور المتكلمين وخاصة الأشاعرة على وجه الخصوص بقدر ما يبعده

(٢٨) انظر ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، ج ٢ ، مقالة ٨ ، فصل ٤ ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ ، فصل ٦ ، ص ٣٥٥ - ٣٥٨ ، التعليقات ، ص ٦١ ، ٧٠ ، ١٨٠ - ١٨٣ .

عن أرسطو ومذهب الفلاسفة المشائين المسلمين ، من حيث أثبت هو علم الله تعالى بكل شيء وانتقد مذاهب أرسطو والمشائين أيضا مبطلا كل حججهم التي ساقوها لاثبات ما ذهبوا اليه سواء في إنكار علم الله بكل شيء سوى ذاته على ما ذهب أرسطو ، أو في إنكار علم الله بالجزئيات الحادثة على ما ذهب الفارابي وابن سينا .

هـ - وإذ يثبت أبو البركات صفات الله تعالى - كما قدمنا - فقد نأى بنفسه عن الوقوع فيما وقع فيه السابقون عليه من شبهات التعطيل والتجهيل والتعجيز والضرورة بالنسبة لذات الله تعالى وأفعاله . فإذا كان جمهور المتكلمين بقولهم بخلوث العالم أى وجوده بعد زمان لم يكن فيه موجودا ، قد وقعوا في نظر الفلاسفة في شبهة تعطيل الله عن الفعل والوجود مدة ما قبل حدوث العالم ، فإن أبا البركات قد تجاوز هذه الشبهة حين قال بقدم بعض موجودات العالم التي وجدت عن ذاته تعالى وبذاته وجوده القديم حيث أنه تعالى « جاد فأوجد ، وأوجد فجاد » .

وإذا كان الفلاسفة المشائون المسلمون قد أنكروا علم الله بالجزئيات وقالوا إنه يعلمها على وجه كلي فوقعوا في شبهة التجهيل لله تعالى ، فإن فيلسوفنا أبا البركات قد نأى بنفسه عن ذلك حين أثبت علم الله التام الشامل المحيط بالكليات والجزئيات ، واعتبر علمه علة في الخلق والايجاد من حيث أنه تعالى « علم فخلق ، وخلق فعلم » ، وأن علمه بالجزئيات لا يفيد تكثرا ولا تغيرا في ذاته مثلما توهموا .

وإذا كان المعتزلة والفلاسفة المشائون السابقون على أبي البركات قد نفوا الصفات الالهية حين اعتبرها المعتزلة عين الذات ، واعتبرها الفلاسفة سلوبا وإضافات ، فعطلوها جميعا وأنكروا فعالياتها فوقعوا في التعطيل والتعجيز ، فإن أبا البركات لم يقع فيها من حيث أثبت القدرة لله تعالى وأن الصفات له تعالى بذاته وعن ذاته ولذاته ، وإنها تتمايز بحقائقها ومعانيها وبالأفعال المرتبطة بكل منها ، وقد أوضحنا كيف أن اتصافه بصفات الأفعال كالتخلق والرازق والمصور وغيرها إنما يوصف بها قبل صدور الأفعال المرتبطة بها عنه وبعد صدورها أيضا .

واذا كان الفارابي وابن سينا فيما ذهبوا اليه في نظرية الصدور (أو العقول العشرة) قد قالوا بصدور الموجودات عن واجب الوجود بذاته صدورا وجوبيا ضروريا لازما ، فقد وقعوا في شبهة الضرورة في أفعال الله ونفى الإرادة والمشيئة الإلهية وإنكار أثرها في عملية الخلق والإيجاد ، فإن أبا البركات قد تجاوز هذه الشبهة أيضا حين أثبت الإرادة الإلهية وفعاليتها من حيث اعتبارها علة في الإيجاد والخلق . فالله تعالى « أراد فخلق ، وخلق فأراد ، شيئا من أجل شيء » . . . وهكذا » .

الفصل الثالث

الغائية في الفعل الالهي

ويشمل :

اولا : الفعل الالهي فعل غائي

ثانيا : الله هو الغاية القصوى

أولا - الفعل الإلهي فعل غائي :

رأينا فيما سبق كيف أثبت أبو البركات أن الله تعالى يفعل بعلم وإرادة وقصد ، والقول بالغائية في أفعال الله يلزم القول بالإرادة والقصد في أفعاله . وعلى ذلك يرى أبو البركات أنه لا يجوز أن يكون الله فاعلا لما يفعله لتسير ما غاية ، بل فعله لغاية لا محالة ، لأن العالم المريد الحكيم لا يفعل عبثا ، فانتفاء الغاية في الفعل الصادر عن العالم الحكيم المريد يثبت عبثية الفعل والفاعل معا . ومن ثم فإن أفعال الله لها غايات يقصدها ويريد لها . ويشير أبو البركات إلى ما أثبتته في الطبيعيات من أن الأفعال العينية التي تصدر عن العاقلين إنما تكون لغاية ، وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف لا يكون هناك غايات لما ليس بعقل من الأفعال المحركة التي تصدر بمقتضى العلم والحكمة مثلما هو ظاهر لكل محقق .

وغاية الله من أفعاله إما أن تكون هي ذاته أو تكون غيره ، أما أن تكون الغاية هي ذاته ، فمثلها - وقه المثل الأعلى - كمثال الطبيب الذي يداوى ليصح ، وكالإنسان السخى الكريم يوجد ليلتذ . وأما أن تكون الغاية غيره ، فكمثال الطبيب يداوى ليشفى المريض ، وكالسخى الكريم يوجد لينفي الفقر عن الحاجة . ولا يجوز أن تكون غاية الله من أفعاله هي غيره ، لأن هذا الغير إما أن يكون من مخلوقاته ومعلولاته أو لا يكون . فإن كان من مخلوقاته ، فالغاية في خلقه تسبق وجوده وتتقدم عند خالقه ، فليس هو الغاية الأولى المقصودة في فعل الله تعالى ، فقبله غاية أخرى ، وهكذا تتسلسل الغايات إلى ما لا نهاية ، وهذا باطل ، وإن لم يكن من مخلوقاته ومعلولاته ، فهو مبدأ أول أيضا واجب الوجود بذاته وهذا باطل أيضا ، لأنه قد ثبت أن واجب الوجود بذاته واحد أحد فرد صمد ، لا صمد له ولا ند له ولا شريك في بداية الخلق والجسود والإيجاد . وإذا بطل هذا وذاك ، فلم يبق إلا أن يكون هو الغاية القصوى ، كما كان هو الفاعل الأول ، فالغاية من أفعاله تعالى هي ذاته .

وكما أن الفاعل الأول هو فاعل كل فاعل بعده ، كذلك الغاية الأولى هي غاية كل غاية قبلها ، فهو الأول وهو الآخر . هو الأول من جهة كونه فاعلا ، وهو الآخر من جهة كونه غاية . لكن لا ينبغي القول بأنه غاية بالوجه

الذى يقال به على الطبيب إنه يتداوى ليشفى ، لأن التداوى يكون لمنه
الأذى قبل حصوله أو لازالته بعد حصوله ، وهو تعالى لا أذى له لأنه
لا مؤذى له من حيث أنه لا ضده له ولا آخر معه فى الوجود الواجب السابق
لوجود كل موجود . ففعله لا يكون لدفع ضرر أو أذى وإذا لم يكن كذلك ،
فهو لحصول منفعة .

ولما أدرك أبو البركات أن القول بأن الغاية من أفعال الله هى لحصول
منفعة ، يثير حفيظة أكثر العلماء والنظار ، ويوقع فى الظن ما يتعارض مع
التنزيه والجلال الواجبين له تعالى من حيث أن الجواد القديم لا يجوز أن
يكون فيه بذاته وجوده الواجب نقص يحتاج الى تمام واجتلاب نفع لتكميل
نقص ، فقد سارع أبو البركات بإيضاح ما يقصده ، وهو أن جود الجواد
الأول ليس من جملة الأشياء التى استفادها من غيره أو أحدثها بعد أن لم
تكن ، بل هو فيما لم يزل جواد ، فهو فيما لم يزل ملتذ بجوده ، وهذا
الجود له ومنه ، فلذته منه وله وبه ، وليست له بغيره حتى يقال إنه كان
على حال نقص فأكمل بغيره .

ولا يصح القول بأنه لا فرق عند الجواد القديم بين أن يخلق الخلق
وأن لا يخلقه ، لأن ذلك يعنى أنه لا فرق عنده بين كونه جوادا ولا كونه
كذلك ، فيكون كأنه قال لا فرق بين ربوبيته ولا ربوبيته ، وهذا محال .
بل إنه لولا الفرق ، لما وجب الجود والايجاد عنه تعالى . ولولا الفرق بين
الجود واللاجود ، لما اختار القديم تعالى الجود ، ولا رضى به دون مقابله ،
لأنه تعالى يفعل بمعرفة وعلم واختيار ، لغاية هى جوده ، فجوده هو مقصوده
وغايته فى فعله والموجودات لزمّت عن جوده ، فما جاد لأجل الايجاد فى
ذاته ، ولكنه أوجد لأجل الجود فغايته هو جوده الذى له بالذات ومن صفات
الذات التى يشعر بها الموصوف فيسر بها ويفرق بين كونها ولا كونها فرقا
يختار فيه الكون على اللاكون (١)

وتجدر الإشارة الى أن القائلين بالغائية فى الفعل الالهى هم القائلون
بالتعليل فى الفعل الالهى ، وإن الذين يرفضون هذه الغائية هم الذين
يرفضون العلة فى أفعال الله تعالى . وعلى هذا ، نلاحظ أن موقف

أبى البركات الذى يثبت فيه الغائية فى الفعل الالهى ، موقف يتفق فيه مع ما ذهب اليه جمهور الفقهاء ، كما يتفق مع مذهب المعتزلة بوجه ويختلف عنه بوجه آخر . ولكنه يختلف بالكلية عن مذهب الأشاعرة والفلاسفة خاصة أصحاب نظرية الصدور الاسلامية أمثال الفارابى وابن سينا .

اما اتفاق أبى البركات فى إثباته الغائية فى الفعل الالهى ، مع رأى جمهور الفقهاء ، فلأن هؤلاء يقولون بالتعليل فى الفعل الالهى ، ويرون أن إثبات العلة فى الفعل الالهى يرتبط ارتباطا وثيقا بتقرير الحكمة الالهية فى أفعال الله تعالى ونفى العينية عنها . فالله عندهم خالق كل شيء بقدرته ومشيئته ، ولكنه تعالى لا يخلق سدى ولا يفعل عبثا وإنما أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا لا وجوبا كما قال المعتزلة . ومن ثم يثبتون للحوادث أسبابا تقتضى التخصيص . وقد شاركهم المعتزلة فى هذا الرأى ، وإن كانوا أكثر منهم استخداما للفظ « غرض » فى التعبير عن توجه الفعل الالهى لعل غائية ووجوب التعليل فى الفعل الالهى (١) .

ويتفق رأى أبى البركات فى الغائية مع رأى المعتزلة بوجه يتمثل فى قولهم إن الله تعالى يفعل لعل غرض أو غاية ، لأن الحكيم لا يفعل فعلا إلا لعل غرض أو غاية يعلمها ، لأن الفعل الذى لا يهدف الى غاية أو غرض إنما هو سفه وعبث ، ولا يصدر مثل هذا عن عالم حكيم مريد . أما اختلافه مع المعتزلة بوجه آخر ، فلأنه أثبت أن الغاية من الفعل الالهى هى ذاته تعالى وجوده الفياض ، فليست الغاية خارجة عن ذاته . أما المعتزلة فقد أثبتوا غاية خارجية حيث قالوا ان الله لم يخلق المخلوقات بقصد ضررها ، ولما كان تعالى غنيا بذاته ويستحيل عليه المنافع والمضار ، فإن الغرض فى فعله عائد لنفع المخلوقات ، وكونه تعالى منعما يستلزم أن يكون قاصدا فى فعله لوصول الخير للمخلوقات بقصد الاحسان للغير ليتحقق معنى النعمة التى يستحق عليها الشكر ، فهو تعالى يفعل ما فيه صلاح العباد ومنفعتهم بل وما هو الأصلح لهم . وكون الغرض أو الغاية فى الفعل عائد الى الغير ،

(١) انظر ابن تيمية : منهاج السنة ، ج ١ ، ص ٢٣٩ ~ ٢٤٠ ،
ص ٣٢ ، وانظر أيضا ، نوران، الجزيرى : الغائية عند الأشاعرة
ص ٢٨٦ ، ط ١ القاهرة ١٩٩٢ م .

ينفى كونه تعالى مستكملا بغيره ، إذ إن المستكمل هو من يفعل لفرض نفسه (٢) . وقد نقض أبو البركات وجهة نظرهم هذه بقوله أن وجوده تعالى إنما هو له ومنه وليس شيئا مستفادا من غيره ليستكمل به ، فلذاته بوجوده هي منه وله وبه وليست له بغيره أو من غيره ، فلا وجه للقول باستكمال له من غيره .

وأما أن رأى أبى البركات فى الغائية يخالف رأى جمهور الأشاعرة فلأن هؤلاء رفضوا التعليل فى أفعال الله تعالى وقالوا بأن أفعاله لا تعلل بمصلحة أو غرض ، ومن ثم رفضوا الغائية فى الفعل الالهى . فالله تعالى فى نظرهم خلق العالم بجواهره وأعراضه ، خيره وشره ، لا لعل ولا غرض يتوقف عليه الخلق ، فلم يندع دواع لم يبعثه باعث على الفعل أو الخلق ، فلا علة لفعله سواء كانت نافعة أو غير نافعة للخلق ، لأنه تعالى يتنزه عن النفع والضرر ، وأن يكون فعله تابعا لغرض يوجبه ، بل الخلق واللاخلق ، أو أن يخلق وأن لا يخلق جائزان ومبيان بالنسبة له ، فهو تعالى خلق لمحض المشيئة لا لتحقيق نفع ومصلحة ذاتية أو خارجية ولا لدفع ضرر ، ولا استكمالا لحاجة ولا تلبية لباعث وداع ، لأن ذلك كله يتعارض مع التنزيه الواجب لله تعالى (٣) .

وقد نقض أبو البركات هذه الآراء جميعا للأشاعرة ، على أساس أن انتفاء الغاية فى الفعل الصادر عن العالم الحكيم المريد يؤدى الى عبثية الفعل والفاعل وهى محالة فى حق الله تعالى . وأيضا فإن قولهم بأنه لا فرق بين أن يخلق وأن لا يخلق منقوض عقلا ومنطقا ، لأنه يعنى أنه لا فرق بين كونه تعالى جوادا ولا كونه كذلك ، وهذا يقيد انعدام الفرق بين ربوبيته وعدم ربوبيته ، وهذا محال وباطل أيضا . ثم إن كون أفعاله تعالى بوجوده من ذاته وبداته ولداته لا يعنى إطلاقا استكمال له بغيره ، فبطسل بهذه

(٢) انظر ، عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ - ٨٤ ، ٣٠٧ ، ابن أبى الحديد : نهج البلاغة ج ٥ ، ص ٣٧٤ - ٣٧٥ ، الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٣٩٧ - ٣٩٨ .
(٣) انظر ، الباقلانى : التمهيد ، ص ٣٠ - ٣١ ، الجوينى : الشامل ص ٦١٩ ، الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٩٧ ، الأمدى : نهاية المرام ، ص ٢٢٤ .

الوجود نفهم للتعليل وإنكارهم الغائية في الفعل الإلهي . وقد ذهب ابن قيم الجوزية - فيما بعد - الى قريب مما ذهب اليه أبو البركات ، حيث قال بأن العقل الصريح يقضى بأن من لا حكمة له في فعله ولا غاية له في مراداته ، أولى بأن يوصف بالنقص ، ويستنكر ابن القيم قولهم بأن تقرير الحكمة يستلزم النقص ، وأن الفعل لا لحكمة هو مالا نقص فيه ، ويرى أن العكس هو الصحيح . كما يرى أن المرید لا يعقل كونه مریدا إلا اذا أراد لغرض وحكمة وإلا انتفت الارادة وصار فعله موجبا بالذات فيكون مفعوله الذي هو معلوله معه في الأزل فيثبت قدم العالم ، وهو ما يرفضه ابن القيم (٤) .

وأما مخالفة رأى أبى البركات في إثبات الغائية ، لرأى الفلاسفة المشائين ، فلأنهم نفوا التعليل والغائية في أفعال الله تبعاً لرأيهم في الخلق بالفيض والصدور ، فالله عندهم فاعل بالضرورة ، والارادة الالهية ليست ارادة ترجيح واختيار لايجاد ممكن دون ممكن آخر وإنما هي ارادة لوجوب الذات المريدة ووجوب صدور ما يصدر عنها . فالعالم صدر عن الله وجوبا عن ذاته لا عن قصد وارادة اختيار حقيقتين ، ومن ثم فإن قولهم بأن الله لا يفعل لغرض ولا لغاية ، قول متسق مع مذهبهم في الصدور ، وأن الله هو الكمال الكمال المطلق ، والذي يفعل لغرض إنما يطلب بفعله استكمالا ، سواء كان غرضه وغايته لنفسه أو لغيره ومن هنا فإن الله الصالى الكامل لا يفعل لأجل السافل الناقص . وفي ردود أبى البركات على الأشاعرة والمعتزلة ، ما يكفي للرد على هؤلاء الفلاسفة ، فلا حاجة بنا الى تكراره .

والحق في نظرنا هو أن إثبات الغاية في الفعل الإلهي أولى بالاعتقاد من نفيها . ذلك أن إثباتها يفيد في إثبات الارادة والحكمة الالهية في أفعاله تعالى . وكما قال أبو البركات ان الأفعال التي نصفها بالعشبية ، والتي تصدر عن بعض الناس إنما تكون لغاية هي اللهو والتسلية والمتعة ، إنما تجعلنا نتيقن من أن الفعل الإرادي القصدي الذي يصدر عن عالم حكيم مرید لابد وأن يكون بالأولى لغاية وغرض ، وإذا انتفى الفرق بين الفعل الذي لا غاية

(٤) انظر ابن قيم الجوزية : شفاء العليل ، ص ٤٣٥ - ٤٤٠ ،

له والفعل الذى له غاية فقد انتفى الفرق بين الحكمة واللاحكمة فى
الأفعال ، والإرادة والإلادة ، وهو مالا يقول به عاقل .

ثانيا - الله هو الغاية القصوى :

بعد أن أثبت أبو البركات الغائية فى الفعل الالهى ، وأن الغاية من
أفعال الله ليست شيئا آخر غير ذاته ، وإنما غايته من أفعاله هى ذاته .
نجد أنه يدعى ما ذهب إليه ، بإثبات أن الله ليس غاية لأفعاله فحسب ، وإنما
هو الغاية القصوى لكل موجود فاعل سواء .

وفى هذا الصدد يقول بأنه قد ثبت أن الغاية هى التى لأجلها يفعل
الفاعل ، فلكل فعل ومفعول غاية . ولكن هل تنتهى الغايات كلها الى غاية
واحدة قصوى أو الى غايات كثيرة . قد يتبادر الى الظن والوهم أن الغايات
لا تنتهى ، وأن لكل غاية غاية ، وهكذا تتسلسل الغايات الى مالا نهاية إما
طولا وإما دورا . مثال ذلك أنا نرى الابن غاية الأب ، وابن الابن غاية
للابن ، ولا يتناهى طولا . وغاية المطر نداوة الأرض ، وهذه غايتها البخار
الصاعد ، وهذا للمطر ، فيكون المطر غاية لصعود البخار ، وصعود البخار
غاية لنداوة الأرض ، ونداوة الأرض غاية للمطر ، فتذهب الغايات فى ذلك
دورا . فهل هناك غاية حقيقية على الإطلاق تكون هى الغاية القصوى التى
يكون إليها تنتهى الغايات جميعا ، أم لا .

إنه كما أن كل فاعل هو علة وجود فعله ، ومعلول فى وجوده لفاعل
آخر من جهة أخرى ، ولا تتسلسل العلل الفاعلة الى غير نهاية ، بل تنتهى
الى الفاعل الأول الذى هو المبدأ الأول ، فكذلك تنتهى الغايات الى غاية
حقيقية أولى هى الغاية القصوى ، مثال ذلك ، أنه إذا كانت غاية البناء
هى بناء البيت ، وغاية بناء البيت هى السكنى ، فهل تكون السكنى هى
الغاية القصوى من بناء البيت ، كلا ، إنها مجرد غاية قريبة ، لأن غاية
السكنى اعتدال الهواء والوقاية من الحر والبرد ، ولذلك غاية أخرى هى
اعتدال مزاج الساكن وصحته ، ولهذه غاية أخرى تكون له فى العقبى
والمآل ، ولذلك كله غاية هى العلة الأولى . فالعلة الأولى هى الفاعل الأول وهى
الغاية القصوى ، والفعل الأول إنما هو بالقدرة والجود ، والغاية القصوى

هى وجود الجود ، ووجود ما يوجد عنها بالجود ، والجود من الصفات التى تفعل بها الذات ، فالفاعل هو الذات والغاية هى الذات ، والقدرة والجود أسباب هى صفات الذات . فما خرجت العلة عن الذات لأن الصفات فيها عنها ولها ومن أجلها لا لغيرها(٥)

فالمغاية العامة للموجودات هى الوجود ودوام الوجود ، وحصول ما هو بالقوة ليكون بالفعل وبذلك ينتسب المعلول الى علته ويتشبه بها بحسبه ، فيكون له من مشابهتها بالوجود والكمال ما من شأنه أن يكون له . كل ذلك من المبدأ الأول فى الموجودات ، ومما عنه منه ، وهو منه لأجله ، فهو فى الكل لأجله ، فهو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل الأول . وذلك لكونه تعالى غايته فى فعله جوده وكمال وجوده ، أعنى وجوده الكامل التام الذات والصفات . فكماله وتمامه ، وجد عنه ما يوجد ، فما تم المبدأ الأول بإيجاده ، ولكن أوجد بتمامه ، وصدر عنه ما صدر لذاته ، ولكمال ذاته الموجب لوجود ما صدر عن ذاته ، فهو المبدأ الأول وهو الغاية القصوى .

وكما أن كل موجود عنه ، وما عنه لأجله ، فكل وجود وكمال وجود . هو عنه لأجله . وهكذا نعلم أن الغاية القصوى كما علمنا أنه المبدأ الأول . ولو كان فعله لأجل غيره ، لقد كان ذلك الغير يتقدم وجوده وجود ما يفعل لأجله ، ويكون بتقدمه ذلك مشاركا للأول فى عليه خلقه فلا يكون وجوده عن الأول فإنه لا يوجد لغير غاية ، فلو كان هذا من الأشياء التى أوجدها ، لكان إيجاده له لغاية هى غيره ، وهو الغاية التى لا غاية بعدها ، هذا خلف ، وهو باطل . فالمغاية القصوى فى إيجاد كل موجود هى واجب الوجود بذاته(٦) .

(٥) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١١٠ - ١١٢ .

(٦) المصدر السابق ، ص ١١٦ .

الباب الثالث

وجسود العالم

ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول : نقد مذاهب السابقين في وجود العالم

الفصل الثاني : مذهب أبي البركات في وجود العالم

الفصل الأول

نقد مذاهب السابقين في وجود العالم

اولا : مذاهب وجود العالم حتى عصر أبي البركات

ثانيا : نقد مذهب القائلين بحدوث العالم

ثالثا : نقد مذهب القائلين بقدم العالم (نظرية الصدور)

أولاً - مذاهب وجود العالم حتى عصر أبي البركات :

كان بين يدي أبي البركات وهو يصعد دراسته لمسألة وجود العالم ، تراث إسلامي وعربي وأجنبي خصيب احتوى تصورات وأفكارا عديدة ومتباينة حول كيفية وجود العالم وما إذا كان قديما أو حادثا . وقد استوعب أبو البركات هذا التراث وتمثله بوعي كامل ، وسوف نرى كيف أنه انتقد بعض هذه التصورات والأفكار ، وإن كان قد تأثر بأفكار أخرى إسلامية وأجنبية ثم أتى بأفكار جديدة من عنده ، وراح يصوغ من هذه كلها مذهبه في وجود العالم . وحسبنا أن نشير أولا الى أهم هذه التصورات أو المذاهب الخاصة بوجود العالم ، التي آلت الى أبي البركات في عصره .

١ - خلق العالم في القرآن الكريم :

يقدم القرآن صورة واضحة مجملة ، ومفصلة أحيانا لخلق العالم أو الكون وما فيه . ويؤكد في آيات كثيرة أن الله تعالى هو خالق كل شيء ، وأنه يتفرد بالخلق بحيث لا يشاركه في عملية الخلق والايجاد أحد آخر سواء ، وسوف نعرض هنا لأهم جوانب هذه الصورة وأبعادها .

ينص القرآن على أن الله تعالى هو خالق كل شيء ، وذلك في قوله تعالى : « ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه » (الأنعام : آية ١٠٢) . وأيضا قوله سبحانه : « الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل » (الزمر : آية ٦٢) . وغير هاتين الآيتين كثير (الرعد : آية ١٦) ، (غافر : آية ٦٢ ، الحشر : آية ٢٤) . ثم يفصل القرآن القول في خلق الله لجميع الموجودات فيشير الى خلق الله للسموات والأرض وما بينهما ، وأن خلق هذا كله قد تم في ستة أيام ، وذلك في قوله تعالى : « هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش » (الحديد : آية ٤) (١) ، خصص منها يومين لخلق السموات ، وأربعة أيام لخلق الأرض وما فيها ، منها يومان لخلق الأرض نفسها ، ويومان لخلق ما عليها وما فيها ، ويبدو ذلك في قوله تعالى : « قل أنتم لتكفرون

(١) انظر أيضا سورة الفرقان : ٥٩ ، السجدة : ٤ ، ق : ٣٨ ،

بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين • وجعل
فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فى اربعة ايام سواء
للسانين • ثم استوى الى السماء وهى دخان ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طائعين • فقضاهن سبع سموات فى يومين واوحى فى
كل سماء امرها ، وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ، ذلك تقدير العزيز
العليم » (فصلت : ٩ - ١٢) •

ويشير القرآن فى آيات صريحة الدلالة ، الى أن عملية الخلق تتخذ
صورتين : إحداهما خلق إبداع وهو خلق اشياء من لا شىء وهو الابداع ،
مثل خلق العقول والنفوس السماوية وكذلك خلق العناصر الأولى
أو الاسطقسات الأربعة بتعبير الفلاسفة وهى الماء والنار والهواء والتراب ،
وهى مخلوقات أقدم فى الوجود بالزمان مما خلق منها بعد ذلك • والثانية ،
خلق تكوين وهو خلق اشياء من اشياء مخلوقة قبلها كالعناصر الأربعة
التي خلق منها بعد ذلك الموجودات ذات المواد والأجسام كالجماد والنبات
والحيوان والانسان •

والفرق بين الخلق إبداعا من لا شىء ، والخلق تكوينا من شىء ، هو
أن الابداع ايجاد الشىء من لا شىء ، والخلق ايجاد شىء من شىء ، ولذلك
قال تعالى : « بديع السموات والأرض » (البقرة : ١١٧ ، الأنعام : ١٠١)
وقال تعالى : « خلق الإنسان » ولم يقل بديع الانسان • والابداع أعم من
الخلق فالإبداع ايجاد شىء غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول ، وهو
يقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة ، ويقابل الاحداث لكونه مسبوقا
بزمان • والتقابل بينهما تقابل للتضاد إن كانا وجوديين ، بأن يكون
الإبداع عبارة عن الخلو عن المسبوقية بمادة ، والتكوين عبارة عن المسبوقية
بمادة (٣) •

وحسبنا أن نشير الى بعض الآيات التى تشير الى خلق العناصر الأولى
التي خلقت منها الاشياء ذات المواد والأجسام خلقا تكوينيا • فعن عنصر
الماء يقول تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان

(٢) الجرجاني : التعريفات ، ص ٣ ، القاهرة ١٩٣٨ م •

عرشه على الماء » (هود : آية ٧) • ومن الماء خلق كل شيء حي نباتا وحيوانا وإنسانا » وجعلنا من الماء كل شيء حي » (الأنبياء : آية ٣٠) • والله خلق كل دابة من ماء » (النور : آية ٤٥) • وعن عنصر النار وما خلق منه يقول تعالى : « والجان خلقناه من قبل من نار السموم » (الحجر : آية ٢٧) • وقوله تعالى مشيرا الى معارضة إبليس لأمر الله له بالسجود لآدم : « ... قال أنا خير منه ، خلقتني من نار وخلقته من طين » (الأعراف : ١٢ ، ص : ٧٦ ، الرحمن : ١٥) • أما عن عنصر التراب ، فيظهر ذلك في قوله تعالى : « يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب » (الحج : ٥) • وقوله تعالى : « ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون » (الروم : ٢٠) • وتشير بعض الآيات الى عنصر الهواء سواء كان متمزجا بغيره كاللخان أو كان رياحا ، وذلك فى قوله تعالى : « ثم استوى الى السماء وهى دخان » (فصلت : ١١) وقوله فى آية جامعة : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (البقرة : ١٦٤) •

وينص القرآن على أن الله هو خالق الشمس والقمر والنجوم والكواكب ، وما ينشأ عنها من الليل والنهار والظواهر الكونية الأخرى « وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون » (الأنبياء : ٣٣) :

• وتفرد الله بالخلق أمر يوضحه القرآن بجلاء ، وينكر على الذين ادعوا شركاء لله فى الخلق مع أن هؤلاء الشركاء مخلوقون : « والذين يسعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » (النحل : ٢٠) ، ويحقّر القرآن من شأن هؤلاء فيقول : « إن الذين تسعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقلوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب » (الحج : ٧٣) ، « واتخلوا من دون الله آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » (الفرقان : ٣) •

ويشير القرآن الى أن عملية الخلق لا تقتصر على الخلق الأول أو النشأة الأولى ، وإنما هى عملية مستمرة متجددة ينفرد بها الله تعالى

ومن ثم كان هو الخلاق دائما وخلقه لا ينقطع ولا يقف عند حد « إن ربك هو الخلاق العليم » (الحجر : ٨٦) « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » (يس : ٨٢) . وإذا كان الخلق الأول في النشأة الأولى هو ما نعلمه ونعلمه الآن من وجودنا ووجود الموجودات الأخرى غيرنا ، فإن الخلق متجدد مستمر ، فلم ينته فعل الخلق أو تأثير الله في الكون بما خلقه في ستة أيام ، بل إن الخلق مستمر حيث يخلق الله أشياء بعد أشياء ومن أشياء باستمرار ، فيخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي وينبت النبات ويخلق نفوسا وأرواحا لحيوانات وأناس يولدون ويولدون كل لحظة وأن « إن الله فائق الحب النوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فاني توفكون » ، فائق الاصباح » (الأنعام : ٩٥ - ٩٦) .

وإذا كانت عملية الخلق مستمرة متجددة هكذا ، فإن إعادة الخلق في النشأة الأخرى في الحياة الآخرة تمثل استمرارا لعملية الخلق وامتدادا لها أيضا ، فهو تعالى المبدئ المعيد « الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم إليه ترجعون » (الروم : ١١) . فهناك إذن نشأتان أو خلقان : خلق تم في الماضي وخرج به العالم من العدم الى الوجود ، وخلق آخر سيتم في الآخرة يوم البعث والنشور ، وبين الخليقين أو هاتين الحلفتين من الخلق خلق آخر مستمر متجدد كل يوم يمثل حلقة وسطى تربط بين الحلفتين السابقتين ، فكان الوجود كله يمثل سلسلة متصلة الحلقات من الخلق والايجاد فضلا عن عناية الله الدائمة بالكون وموجوداته وحفظه لكل ما في العالم وتسخير له بمقتضى علمه وقدرته ومشيئته تعالى .

ومعروف نرى فيما بعد الى أي حد كان مذهب أبى البركات في وجود العالم متفقا أو مختلفا عن تصور الاسلام لخلق العالم ووجوده .

٢ - مذهب المتكلمين في حدوث العالم :

قنع جمهور المسلمين وعلمائهم بما ورد بالقرآن خاصة بمسألة وجود العالم وأنه مخلوق لله تعالى . ولم تكن هذه المسألة لتثير اهتمام علماء ومتكلمي الاسلام إلا بتأثير عوامل متعددة دفعتهم الى أن يطرحوها على بساط البحث ويسببوا غورها في محاولة لمعرفة حقائقها وأسرارها خصوصا وأن القرآن قد أشار فقط الى أهم الأصول والمبادئ التي بها يثبت

إن الكون بكل ما فيه إنما هو مخلوق لله تعالى وأن عملية الخلق مستمرة ،
وعناية الله بالكون وموجوداته دائمة لا تنقطع . ولا ينبغي أن نتوقع أن
يعرض القرآن تفصيلا أكثر من هذا ، فهو ليس كتاب فلسفة وإنما هو كتاب
عقيدة وشرعية ، وحسبه أن يقرر أصول العقيدة بالقدر الذي يلائم عقول
العامة والخاصة معا .

ولعل من أهم تلك العوامل ، وجود الدهريين والطبايعين الذين
قالوا بقدوم العالم وأنكروا أن يكون مخلوقا لخالق ، بل انهم أنكروا وجود
الله أصلا . فالحال عندهم كان في الأزل على الصورة التي هو عليها الآن
بأفلاكه وكواكبه وسائر أركانه ، وقالوا بالطبع المحيي والدمر المقتني (٣) ،
وهم الذين أخبر القرآن عنهم في قوله تعالى : « وقالوا ما هي إلا حياتنا
الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، ان هم
إلا يظنون » (الجاثية : ٢٤) .

أما العامل الثاني ، فهو ظهور حركة الترجمة منذ القرن الثاني
للهجرة وازدهارها في عصر العباسيين ، حيث ترجمت مؤلفات عديدة تحمل
تراث اليونان في الطب والمنطق والفلسفة والفلك وغيرها . وقد تضمن
تراث أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وأبرقلس الذي ترجم إلى العربية ، مذاهب
هؤلاء في قدم العالم وأزليته . وقد رأى مفكرو الإسلام أن مثل هذه المذاهب
تعارض مع جوهر العقيدة الإسلامية فتنبهوا إلى هذا الفكر الأجنبي الوافد ،
خصوصا وقد تأثر به بعض فلاسفة الإسلام أمثال أبي بكر محمد بن زكريا
الرازي (٣١١ هـ) ثم الفارابي وابن سينا بعد ذلك .

وعلى هذا ، بدأ مفكرو الإسلام من المتكلمين والصوفية وعلماء الدين
يهتمون ببحث ما صار عندئذ مشكلة وجود العالم وهل هو مخلوق حاص
أو قديم أزلي . وانتهى جمهورهم إلى ما يتسق وما ورد به القرآن من أن
العالم مخلوق حادث . وقصدوا بالمخلوق أنه من فعل الله تعالى وبإرادته
الحررة المطلقة وقدرته اللانهاية . وعنوا بالحادث أنه لم يكن ثم كان أي أن

(٣) انظر البغدادي : أصول الدين ، ص ٥٩ ، ابن حزم : الفصل ،

ج ١ ، ص ١٥ ، الشهرستاني : الملل والنحل : ج ٣ ، ص ٧٩ .

العالم قبل خلق الله له ، كان مسبوقا بـمدة زمنية هي مدة عدم كان العالم فيها معدوما ، وأن نهاية هذه المدة هي بداية خلق العالم التي أراد الله أن يخلق عندها العالم . والحدوث بهذا المعنى هو الحدوث الزماني الذي يعنى كون الشيء مسبوقا بعدم سابقا زمانيا ، بخلاف الحدوث الذاتي عند الفلاسفة ، والذي يعنى كون الشيء مفتقرا في وجوده الى الغير وليس شرطا أن يكون مسبوقا بزمان عدم ، بل يكون وجود الشيء محايث في الزمان لوجود موجد ، ويكون الموجد سابقا لما يوجد سببا بالذات لا بالزمان (٤) .

وقد انبرى كثير من المتكلمين خلال القرون المتلاحقة يقدمون أدلة وبراهين يثبتون بها خلق الله للعالم وأن العالم حادث حدوثا زمانيا أي مسبوقا بعدم ، وأن الله كان في الأزل ولم يكن شيء معه ، ثم خلق العالم بعد ذلك في الوقت الذي أراد . ولعل أهم من أثري هذه المسألة بحثا واستدللا ، بعض المعتزلة أمثال القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) وبعض الأشاعرة أمثال الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) ، ثم إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ) ثم حجة الاسلام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، وكذلك الفيلسوف الظاهري ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) .

وليس يتسع المجال هنا لأن نعرض بالتفصيل لجهود هؤلاء المتكلمين واستعراض أدلتهم أو براهينهم على حدوث العالم . وحسبنا أن نشير الى أهم الأفكار التي تعتبر أصولا لمختلف الأدلة التي قدموها لاثبات مذهبهم ، بوجه عام . وتتمثل هذه الأفكار والأصول عندهم فيما يلي :

(أ) إن الموجود على ضربين ، فهو إما قديم لم يزل ، وهو المتقدم على غيره في الوجود الى غير نهاية وهو الله ، وإما محدث ، وهو الموجود بعد عدم وهو كل موجودات العالم سوى الله تعالى . فالقديم الأزلي واحد لا شريك له هو الله تعالى ، وكل ما عداه سواء كان متقدما على غيره في الوجود أو تأليا لغيره في الوجود ، فهو حادث ولا بد له من محدث هو الله .

(٤) انظر جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج ١ ، ص ٣١ ، ص ٤٣٣ - ٤٣٤ ، ٥٤١ .

(ب) إن المحدث أو الحادث يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالزمان حيث يوجد بعد زمان لم يكن فيه موجوداً ، فوجوده بعد زمان هو مدة عدمه ، وفي زمان هو بداية وجوده بعد عدمه . فالحادث إذن هو ما له أول وبداية ، ويستحيل وجود حوادث لا أول لها ، وكل ما لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها فهو حادث مثلها .

(ج) إن العالم كله مخلوق لله ، خلقه في الوقت الذي أراد فيه أن يبدأ الخلق ، ولا يجب أن نسأل عن العلة أو السبب في تخصيص هذا الوقت بالذات لبداية الخلق ، فهو تعالى لا يسأل عما يفعل . وإذا كان ولا بد من السؤال فإن الإجابة عنه فيما يقول الفزالي هي أن التخصيص من شأن الإرادة دائماً ، فهي من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وإرادة الله القديمة اقتضت وخصصت وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه رغم تماثل الأوقات بالنسبة له تعالى .

(د) إن فعل الخلق والإيجاد لم يصدر عن الله وجوباً ولزوماً وبالضرورة ، بحيث يقال أنه لم يكن بوسعهِ إلا أن يخلق ، وإنما صدر عنه الخلق بإرادته الحرة وقدرته اللامحدودة وعلمه بما يجب وما لا يجب .

هذه هي أهم الأصول التي أقام عليها جمهور المتكلمين منهم في حدوث العالم . أما ابن حزم ، فقد أقام أدلته وبراهينه لاثبات حدوث العالم على أصول تستند إلى فكرة التناهي ، تنامي العالم بكل موجوداته وإن كل متناه فله أول ، وكل ما له أول فهو محدث . أما اللامتناهي فليس له أول ومن ثم فلا سبيل إلى وجوده بالفعل ، وعلى هذا يثبت تنامي العالم والزمان والمكان ، ويبتني من هذه الأفكار كل أدلته على حدوث العالم (٥) .

وقبل أن نترك هذا المقام ، نود أن نشير إلى أن بعض الأساتذة الباحثين المعاصرين (٦) قد ذهبوا إلى أن قول بعض المعتزلة أمثال الشحام

(٥) انظر ابن حزم : الفصل ، ج ١ ، ص ٢٠ - ٢١ ، القاهرة ١٣١٧هـ
(٦) من هؤلاء د. يحيى هويدي في كتابه « دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية » ص ١٤٧ ، ١٥٥ ، ١٦٠ . زهدى جاد الله في كتابه « المعتزلة » ص ٥٩ - ٦٠ ، وأيضاً :

والخياط والكعبي والجبايين أبي على وابنه أبي هاشم ، بشيئية المعلوم يفيد اعتقادهم بقدم العالم . ونحن نختلف مع هؤلاء فيما ذهبوا اليه ونعتقد بصحة ما ذهب اليه استاذنا الدكتور أحمد صبحي من أن مسألة « شيئية المعلوم » ينبغي أن تلتحق بمبحث المعرفة عند المعتزلة دون مبحث الوجود ، ومن ثم فلا يكون لها علاقة بشبهة القول بقدم العالم ، وقدم الأجسام والجواهر (٧) . خاصة وأن المعتزلة يقدمون أدلة صريحة على حدوث الأجسام وحدث العالم ، الى جانب أدلة أخرى يشبتون بها استحالة وجود قديم ثان مع البارئ تعالى يشاركه القدم (٨) .

٣ - مذهب الفلاسفة في قدم العالم :

إذا كان جمهور علماء المسلمين ، والمتكلمون منهم خاصة قد قالوا بحدوث العالم حدوثا زمانيا ، وأثبتوا ذلك بالدليل والبرهان ، فإن فلاسفة الاسلام فيما عدا الكندي والشيخ زكي ، ممن ظهروا قبل أبي البركات قد اعتنقوا القول بقدم العالم وأزيلته متأثرين في ذلك - كما أشرنا من قبل - بالفكر الفلسفي اليوناني . فقد تأثروا بعالم المثل عند أفلاطون وقدم موجودات هذا العالم من العقول والنفوس المجردة عن المادة ، كما أخذوا عنه وعن أرسطو فكرة قدم المادة أو الهيولى الأولى ، اللامحدودة واللامتعينة عند أفلاطون ، والمتحركة حركة دائمة عند أرسطو ، والاثنان تصورا هذه المادة موجودة مع الاله منذ القدم أو لم تزل موجودة معه .

وكان أفلوطين زعيم المدرسة الأفلاطونية المحدثة ، وأبرقلس أحد كبار فلاسفتها ، أكثر تأثيرا في فلاسفة الاسلام الذين قالوا بقدم العالم وخاصة الفارابي وابن سينا . فقد تأثر هذان الفيلسوفان بفكرة الأقاليم وصدور الأقنوم الثاني أو العقل الأول في سلسلة الصادرات ، عن الأقاليم الأول للئى هو الإله ، وعن هذا الأقاليم الثاني بدأت الكثرة في الموجودات المجردة والمادية لأن الأقاليم الأول يستحيل أن يكون له علاقة بالمادة . وعلى هذا ، تكون موجودات العالم قد وجدت عن الأقاليم الأول مباشرة وبصورة

(٧) انظر د. أحمد صبحي : في علم الكلام ، ج ١ ، ص ٢٩٨ - ٣١٦

(٨) انظر عبد الجبار : المغنى ، ج ٤ ، ص ٢٦٧ - ٢٧٦ ، شرح

الأصول الخمسة ، ص ١٧١ ، ٢٧٧ ، ٢٨٤ .

غير مباشرة عن طريق الفيض أو الصلور ، وأما تأثير أبرقلس في هذه المسألة ، فيتمثل في أنه راح يلتقط من آراء وأفكار أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ما استطاع به أن يصوغ أدلة أو حججا عديدة لاثبات قسم العالم وهي التي عرفت في العالم الاسلامي بـ « حجج أبرقلس على قسم العالم » .

وكانت أكثر الأفكار التي صاغ منها أبرقلس حججه أفكارا أرسطية ، فإذا كان قد أخذ عن أفلاطون فكرة قسم المثل العقلية وأزليتها ، وعن أفلوطين فكرة الجود الالهي ، فإنه أخذ عن أرسطو أفكارا عديدة تفيد قدم العالم مثل فكرة القوة والفعل وإن الاله لم يزل صانعا بالفعل ، ففعله ومفعوله أزليان معه ، وكذلك فكرة أزلية الحركة والزمان ، وفكرة استحالة فناء العالم وأنه أبدي كما هو أزلي ، وغير ذلك من أفكار أرسطية (٧) .

وتجدر الإشارة الى أن كثيرا من مفكرى الاسلام على اختلاف مذاهبهم قد تصدوا للرد على أبرقلس ونقض حججه هذه . ومن هؤلاء يحيى النحوى الذى خصص كتابا لهذا الغرض أسماه « كتاب الرد على أبرقلس » ، وكذلك فعل ابن حزم ، ثم جاء الغزالي فرد على الفلاسفة عامة قولهم بقدم العالم وانتقد أدلتهم جميعا في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، وتابعهم في هذا الاتجاه متكلم أشعرى كبير كان معاصرا لأبى البركات هو الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) حيث ذكر حجج أبرقلس في « الملل والنحل » ، ثم انتقدها في « نهاية الأقدام » أيضا (١٠) .

وما يهمنا هنا هو القول بأن الفارابى وابن سينا ، قد عبرا عن مذهبيهما في قدم العالم بنظرية عرفت واشتهرت في الأوساط العلمية

(٩) عن حجج أبرقلس في قدم العالم ، انظر الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، د عبد الرحمن بدوى : الأفلاطونية المحدثه عند العرب ص ٣٤ - ٤١ ، د يحيى هويدي : دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ص ١٦٤ - ١٧٠ .

(١٠) انظر ابن حزم : الفصل ج ١ ، ص ١٥ - ١٩ ، الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ٧٤ - ١٤٠ ط ٢ ، الشهرستاني : نهاية الأقدام ، ص ٤٥ - ٤٩ ، مصارعة الفلاسفة ص ١٠٥ وما بعدها .

والفلسفة العربية والاسلامية بنظرية الفيض أو الصدور أو نظرية العقول العشرة ، شاعت نسبتها الى ابن سينا أكثر من نسبتها الى الفارابى لأن ابن سينا هو الذى دعم أصولها وهذب أنساقها وأضفاف إليها من عنده ما وجده لازما لاتساقها وسوف نرجى الحديث عن أصول هذه النظرية الى موضع آخر حيث نعرض نقد أبى البركات للنظرية وأصولها .
وتتمثل أهم الأصول التى أقام عليها ابن سينا مذهبه فى قدم العالم ، فيما يلى :

(أ) إن وجود العالم ، واجب عن وجود البارى تعالى ولازم له ، فالعالم موجود صدر عن الله لا على سبيل الخلق والإيجاد ، بل على سبيل الوجود واللزوم . وعلى ذلك فليس معنى وجود العالم أنه لم يكن ثم كان ، بل معناه أنه وجب وجوده بوجود ذات البارى ، فلم تتقدم ذات البارى بالزمان وإنما هى متقدمة عليه تقدما بالذات كتقدم العلة على معلولها ، وحجتهم فى هذا ، هى أن العالم اذا كان ممكنا فى ذاته ووجد بغيره ، فقد وجب وجوده بهذا الغير ، وهذا حكم كل علة ومعلول وسبب ومسبب ، فإن المسبب أبدا يجب بالسبب فيكون جائزا باعتبار ذاته ، واجبا باعتبار سببه . ثم إن السبب يتقدم المسبب بالذات وإن كانا معا فى الوجود . وذلك مثلما تقول تحركت يدى فتحرك المفتاح فى كفى . فالحركتان متحاثتان أى معا فى الزمان والوجود ، ولكن إحدهما (حركة اليد) علة وسبب للآخر (حركة المفتاح) ، والأولى سابقة على الثانية سببا ذاتيا لا زمانيا . وكذلك الحال فى وجود العالم عن البارى تعالى (١١) .

(ب) وما دام العالم موجودا عن البارى تعالى ، فهو إذن دائم الوجود بدوامه . أما أنه موجود بوجوده ، فلأن وجود العالم بغيره لا يستلحق حدوثه عن عدم ، لأن عدم لا تأثير له فى الإيجاد ، ومن ثم فسببه ليس شرطا فى تحقيق الأحداث ، وأما أنه دائم الوجود بدوامه ، فلأن وجود الشيء

(١١) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، ج ١ مقالة ٤ فصل ١ ، ص ١٦٥ - ١٦٧ ، التعليقات ص ١٤٣ ، الاشارات ، ما بعد الطبيعة ، ص ١٠٤ - ١٠٦ .

بالشيء لا ينفى كونه دائم الوجود به ، فالعلة اذا كانت تامة العلية فإن معلولها يكون معها دائما بنوامها (١٢) .

(ج) إن الزمان والحركة والحوادث لا تنتهى ، فلا أول لها ، وما لا أول له فهو قديم ، وبذلك يكون العالم قديما . واذا كان الحادث عند المتكلمين هو ماله أول ، وكان القديم هو مالا أول له ، فإن العالم بهذا الاعتبار - فيما يقول ابن سينا - يكون قديما عندهم ، لأنهم يثبتون اللاتناهي في الزمان والحركة والحوادث والنفوس البشرية ، وإذ هي عندهم موجودات لا تنتهى ، فلا أول لها . أما المنتهى عندهم فهو الجسم والعقل والمخلوقات ، إذ إن اللاتناهي فيها مستحيل . وسندهم في التناهي واللاتناهي هو أن ماله ترتيب وضعى أو ترتيب طبيعى فلا بد أن يكون متناهيا ، وما ليس له ترتيب وضعى أو طبيعى فإنه يجوز أن يكون لا متناهيا (١٣) .

وقد راح ابن سينا يدعم مذهبه في قدم العالم بإقامة عدة براهين أو أدلة يثبت بها أن العالم قديم وليس حادثا كما ذهب المتكلمون . وكان مذهب ابن سينا هذا أبعد المذاهب الفلسفية عن التصور الدينى لخلق العالم ومن ثم ووجه بالنقد العنيف كما أشرنا من قبل .

ثانيا - نقد مذهب القائلين بحدوث العالم :

قبل أن نستعرض نقد أبى البركات للمذهب القائلين بحدوث العالم وهم المتكلمون ، نذكر هنا ملاحظتين :

أولاهما ، أنه يعرض نقده من خلال ما يشبه أن يكون حوارا أو مناظرة بين القائلين بحدوث العالم والقائلين بقدمه ، ونلاحظ أنه يتبنى أقوال القائلين بالقدم ويضيف إليها أفكارا وردودا من عنده ينفذ بها مذهب القائلين بالحدوث ، وهو ما يجعلنا نزعج بأن الآراء النقدية التى يجريها على

(١٢) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، ج ٢ ، مقالة ٦ ، فصل ٢ .

ص ٢٦٦ ، مقالة ٩ ، فصل ١ ، ص ٣٧٣ - ٣٧٦ .

(١٣) ابن سينا : النجاة ، القسم الطبيعى ، ص ١٣٨ - ١٤٠ .

القسم الالهى ، ص ٢٥٢ - ٢٥٥ .

لسان القائلين بالقدم إنما هي آراؤه وانتقاداته هو وإن كان قد أفاد فيها من بعض آراء الفلاسفة السابقين عليه كالفارابي وابن سينا .
والثانية ، هي أنه يصنف القائلين بالحدوث فيذكر أنهم فرقتان إحداهما أصحابها من أهل النظر ، والثانية مقلدة ، ويعرض لمقالة كل فرقة منهما ويرد عليها وينتقدها على حدة .

وسوف نعرض هنا لنقده المذهب القائلين بالحدوث جميعا وبوجه عام ، وذلك على ثلاثة محاور كالتالي :

١ - نقد قولهم بمدة عدم سابقة على خلق العالم :

ذهب القائلون بالحدوث الى أن العالم حادث مخلوق لله تعالى وأنه خلقه بعد مدة عدم سبقت خلق العالم ، والمخلوق المعلوم في وجوده لا يتصور مخلوقا إلا بإيجاد بعد عدم ، فالعدم السابق للوجود يتقدم وجود المحدث المخلوق عند من يتصوره محدثا مخلوقا . وليس للعدم السابق بداية زمانية . بل لة نهاية هي بداية زمان الوجود ، فلا بداية للمدة المقعدة للعدم السابق للوجود ، ونهايتها هي وقت بداية العالم . والخالق قبل خلقه العالم كان موجودا بغير خلق ، مدة لا بداية لها ، ونهايتها بداية إيجاد العالم .

وينقد أبو البركات - بلسان القائلين بالقدم - مقالة هؤلاء من عدمه وجوه :

(١) ان هذا القول يفيد التعطيل لله تعالى مدة ما قبل الخلق ، وهو محال في حق تعالى . ذلك أن خالق العالم لم يزل قادرا لا يعجز ، وجوادا لا يبخل ، وليس معه ضد يمانعه ولا ند يشاركه في المبدئية والخلق أو يعينه عليه أو يقتضيه به أو يسأله فيه ، وإذا كان الله فيما لم يزل قادرا عالما جوادا ، فهو فيما لم يزل خالقا موجدا . والعالم المخلوق هو مبدية وجوده ولم يزل معه موجودا ، ولا يتصور أو يعقل أن يتقدم وجود العالم مدة يكون الله فيها غير موجود ولا خالق بحيث يكون عاطلا معطلا عن الفعل والخلق ، وهو القادر الجواد . ومن ثم فلا يجوز القول بأنه بقي مدة غير متناهية لم يخلق فيها ثم بدأ فخلق .

(ب) إن القول بمدة عدم سابق على خلق العالم ، هو مجرد تصور يعين على فهم وجود العالم الذى هو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره عن موجد له هو واجب الوجود بذاته ، فيفرق العقل بين الممكن والواجب وبين المعلول وعقله من حيث يتصور سبق الواجب على الممكن والعلة على المعلول . وقولهم بأن المخلوق محدث ، والمحدث لا يكون محدثا إلا بعد عدم سابق ، قول حق ، لكن العدم فى هذا الموضع هو علم يعقل ويتصور بحيث يعلم العاقل والمتصور أن الله تعالى موجد العالم ، وليس للعالم بنفسه أن يوجد بذاته ، وإنما له بداية عند المعقول والمتصور العدم وإمكان الوجود ، حتى يكون وجوب وجوده من موجد كما قلنا . وكما يعقل المتصورون من شعاع الشمس ونورها التابع لها أنه معلول تابع فى وجوده لوجود الشمس من غير أن يتقدم عليه وجود الشمس تقريبا زمانيا بحيث تكون الشمس موجودة ولا ضوء لها ثم يتبع ذلك بعد مدة وجود الضوء حتى يتصور المتصورون ويعلم العلماء أن وجود الضوء تابع لوجودها وحادث عنها .

(ج) ان مدة العدم السابق على وجود العالم هى مدة زمانية ، لكن لا تأثير لها فى الحدوث والخلق ، ورفعها لا ينفى حدوث العالم ووجوده عن موجد له ، فليس هناك علاقة على بين وجود العالم وحدوثه وبين الزمان . ويتضح لنا ذلك عندما نسأل القائلين بها : هل هذه المدة محدودة مقدرة ضرورة بمثل يوم أو شهر أو سنة أو أكثر ، أم يكفى فيها أى مدة كانت ؟ فإن قالوا انه يكفى أى مدة كانت يتقدم فيها العدم ويتبعه الوجود ، يقال لهم : هل يكفى بدل السنة شهرا واحدا ، وبديل الشهر يوما ، وبديل اليوم ساعة ثم دقيقة وأقل من دقيقة ، فإنهم سيوافقون على ذلك ، وحينئذ يظهر لهم وللمتأمل أن الزمان لا تأثير له فى الحدوث ، لأن المؤثر لا يكون كثيرا فى التأثير مثل قليله ، وإنما يكون كل التأثير لكل الأثر ، فإذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ، ولم يرتفع شيء من معنى الحدوث ، فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدث وإنما يؤثر فى ضعف التصور . وعلى هذا ، فالتأثير

للبعدية ، فالموجب هو البعدية لا الزمان ، والزمان يوضح البعدية إذا
أشككت ، فإذا علمت بغيره فقد تم العلم بإمكان الوجود التابع لوجوب
الوجود واستغنى في ذلك عن الزمان في الحدوث .

فثبت بهذا ، أن المدة الزمانية التي زعموا أنها سبقت وجود العالم
لا تؤثر في معنى حدوث العالم ووجوده عن واجب الوجود ، ويكون الحدوث
إذن حدوثاً معلولياً لا حدوثاً زمانياً (١٤) .

٢ - إلزامات عليهم لا مهرب لهم منها :

ولا يكتفى أبو البركات بهذا النقد المباشر ، وإنما يدعم تقدمه بأن يلزم
القائلين بالحدوث بإلزامات لا مهرب لهم منها ، وأهم هذه الإلزامات هي :

(١) - إلزام أول :

حاول بعض القائلين بالحدوث الهروب من هذه الانتقادات السابقة
لأبي البركات فقالوا بأن الزمان مخلوق مع خلق العالم ، وهو مقدار الحركات ،
والحركات محدثة مع المحركات ، فليس قبل خلق العالم مدة
ولا زمان يقال فيها بتعطيل الله عن الفعل والخلق .

ويرد أبو البركات على ذلك بقوله انكم ان رفعتم الزمان والمدة بين
خلق الخالق والعالم المخلوق بحيث ان وجود الخالق لا يتقدم وجود العالم
بزمان ، فذلك قولنا ومذهبنا ، وبه يرتفع الشك وينحل به الاعتراض
وتزول الشناعة والتعطيل . ومن جهة أخرى ، فهل تقولون بأن للعالم
بداية زمانية هي أول يوم ووقت خلق فيه ، لا يتقدم ذلك اليوم والوقت
زمان ولا خلق قبله ، أم لا ؟ فإن لم تقولوا بيوم هو أول يوم ، ووقت هو
أول وقت من أوقات الخلق والوجود لا يتقدمه يوم ولا وقت غيره ، فقد
وافقتمونا ، واتفقت المسألة بيننا في المعنى وصار الحدوث هو الحدوث
المعلول لا الزماني . أما ان قلتم بيوم هو أول يوم ووقت هو أول وقت
لا زمان قبله ولا خلق قبله ، فهو قول باطل ، لأنكم توافقون معنا على أن
الخالق القادر الجواد الذي ابتداء خلقه في هذا اليوم والوقت كان يمكنه في
التقدير والتصور أن يخلق قبل أن يخلق في هذا اليوم ، وان رفضتم ذلك فقد
عجزتم قدرته تعالى وكابرتم المعقول في الامكان .

وما دمتم توافقوننا على إمكان الخلق قبل ذلك اليوم والوقت ، فقد أثبتتم زمانا فيه إمكان الوجود من المتحركات والسكانات ، قبل العالم الذى فرضتموه فإن الزمان هو المدة التى يمكن فيها الحركة والسكون ، وكان يمكن فيه الخلق والفعل وقد رفعتموهما ، ولا يرتفعان إلا لشيء وسبب مما قيل من عدم قدرة أو جود أو معين أو غيره . فكيف تقولون أن الزمان مخلوق مع العالم من بداية محدودة لا يمكن تطويلها(١٥) .

(ب) إلزام ثان :

ويلزم عليهم أبو البركات بإلزام آخر يبطل قولهم بمدة عدم سابق غير متناهية البداية ، ونهايتها هى بداية خلق العالم ، بقوله إنكم لا شك تقولون بأن الزمان والمدة والدهر والسرمد الذى سبق وجود العالم مخلوق لله ، فنقول هل يتقدم الخالق على ذلك الزمان بزمان أم لا . فإن تقدمه بزمان فقد سبق الزمان زمان ، وكذلك الدهر والسرمد ، وإن لم يتقدمه بزمان فقد سلمتم بوجود مخلوق مفعول لم يتقدمه خالقه وفاعله بزمان ، وهو قولنا ، فلم لا تقولون فى باقى المخلوقات مثل هذا ، ومن ثم لا يضطرركم اعتقادكم الى تعطيل الجواد عن جوده وإيجاده مدة لا نهاية لها(١٦) .

(ج) إلزام ثالث :

ويقال للقائلين بالحدوث : كيف بدأ الله الخلق فى اليوم أو الوقت الذى بدأ فيه ، وهل كان يقدر أن يخلقه قبل ذلك بيوم أو أيام أم لا . فإن قلتم إنه لا يقدر ، فقد عجزتم القدرة الالهية . وإن قلتم انه تعالى كان يقدر ، قلنا فلماذا لم يفعل فيخلق قبل هذا اليوم .

فإن قالوا لأنه تعالى لم يرد خلق العالم إلا حين خلقه ، فهو قول مردود ، إذ لماذا اختصت الإرادة بذلك الوقت واليوم دون غيره مما قبله أو بعده ، والأوقات متساوية متشابهة فى القسمة . فإن قالوا بأن الإرادة الالهية من شأنها تمييز الشيء عن مثله ونظيره وإرادة الله عينت هذا الوقت دون غيره مما لا يتميز عنه بحال . واستدلوا على ذلك بخلق الأجسام التى

(١٥) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٣٠ .

(١٦) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٤٢ .

زعموا أنها تنتهى الى الفلك الأعلى وليس بعده غيره ، يقال لهم ، ولم لا يكون قبل هذا الجسم غيره ، ولم لم يخلق وراه جسماً آخر ؟ لأنه عاجز عن ذلك ، أم لأنه يخل بذلك . تعالى الله عن هذا وذاك . وقد أجابوا عن ذلك بقولهم بأن مالا ينتهى لا يصح أن يوجد ، وقد أراد الله بداية الخلق حين بدأ ، وكما لا يصح السؤال عن العلة فى كون حركة الفلك من المشرق الى المغرب ، ولماذا لم تكن على خلاف ذلك ، فكذلك لا يسأل عن العلة فى هذا ، وإنما الإرادة الالهية القديمة الأزلية ميزت اليوم الأول من بداية الخلق عن مثله فى الأزل ، كما ميزت هذا الحد للأجسام ، وهذه الجهة لحركة الفلك ، والإرادة الالهية علمتنا تميز الشيء عن مثله ولا يعترض بلم لأنه لا لم لذلك .

(د) إلزام رابع :

ويتابع أبو البركات إلزاماته ، فيرد على جوابهم السابق الذى استندوا فيه الى أن الإرادة الالهية تميز الشيء عن مثله فى الأزل ومن ثم ميزت وخصصت ذلك الوقت الذى بدأ فيه وجود العالم رغم تماثل الأوقات وتشابهها .

يدحض أبو البركات هذا الجواب ، على أساس أن الإرادة الالهية اذا كانت تميز الشيء عن مثله ، فهل هذا التمييز فى العقل والتصور أم فى الوجود والأعيان . فإن قالوا انها تميزه فى العقل والتصور لكان معنى هذا وجود ميزة معقولة متصورة يميز بها هذا الشيء ، فتكون بمثابة فصل مميز عند العقل ، وهم يقولون بأنه لا فصل ولا ميزة . وان قالوا إن الإرادة تميزه فى الوجود فهو قول باطل ، لأن التمييز كان قبل الوجود حتى حصل الوجود ، فكيف كان إذن هذا التمييز . وليس الأمر كذلك فى المقادير ، لأن المقدار يتصور للشيء قبل إيجاده فى ذهن موجد ، ويتصور فى الوجود كما هو موجود ، وكذلك القول فى الجهة وغيرها . فكيف ميزت الإرادة الالهية المعقولة فى علم الله تعالى وقتاً عن وقت قبل خلق مميزات الأوقات (١٧) .

(هـ) إلزام خامس :

ويتمثل هذا الإلزام فى القول بأنه اذا كان العالم قد حدث بعد مدة غير متناهية البداية لم يكن فيها موجودا ، فقد حدث عن سبب ، وذلك السبب ليس هو الأول الذى كان موجودا مع عدم العالم فى تلك المدة غير المتناهية ، لأنه ان كان قبل ايجاد العالم وعند ايجاده على حال واحدة لم تتجدد عنده حال ، فوجود العالم عنه غير واجب كما كان حين لا يوجد له وان تجدد حال فما المتجدد ومعن • إن القول بأنه تعالى أراد خلق العالم بعد أن لم يكن مريدا له ، يفيد تجدد الارادة الالهية وهو ما يفيد بالضرورة إثبات التفسير عليه من كونه غير مريد الى صيرورته مريدا ، وكذلك لأن هذه الارادة الجديدة حادثة فما الذى أحدثها ، وهو تعالى لا شريك له ولا ضد له ولا ند له ، ولا مقتضى يقتضيه ولا باعث يبعثه ولا سائل يسأله • ان القول بأنه أراد بعد أن لم يكن مريدا يثبت أيضا كونه محلا للحوادث ، وهم يرفضون كل هذه المحالات التى نتجت عن قولهم ، فوقعوا فى التناقض •

ولا يفيد قولهم فى دفع هذا الإلزام ، بإرادة قديمة له تعالى ، أراد بها فى القدم خلق العالم حين خلقه ، وأن ذلك مثله - والله المثل الأعلى - كمشى انسان يريد فى يومه ويعزم على فعل شئ فى غده ، فهو يفعل فى غده بإرادته وعزمته السابقة بالأمس •

لكن إبا البركات يدحض ردهم هذا ويبطله ، على أساس أن ما ذكروه يعتبر قياسا مع الفارق ، لأن الانسان يريد ويعزم فى يومه على ما يفعله فى غده ليميز غده من غيره بما تميزت به المدة والزمان مع وجود الخلق بما يكون فيهما من متجددات المدة كشروق الشمس وغروبها ، أما الارادة القديمة فى الأزل فكيف كانت على عزميتها مدة غير متناهية البداية ، مع تعيين نهاية العطفة والعدم وبداية الخلق والايجاد ، فبماذا يعين وقت البداية من تلك المدة وليس فيها ما يميز وقتا عن وقت حتى يعقل وقت دون وقت بفصل فميز عن مميزات السنين والقسهور والأيام ، ولا يخالف فى القدم القبل وقت لوقت فى المعقول ، فبماذا يعين الوقت المسرد بالارادة القديمة التى لا تتناهى مدتها فيما مضى •

ومن جهة أخرى ، فإنه إذا حان وقت بداية خلق العالم ، فلا بد من تجلّد شيء يوجب الفعل حينئذ مما لم يكن قبله من ارادة أخرى أو عزيمة ، ولا يمكن أن يكون الفاعل حين يفعل ، قبل فعله وفى وقت فعله على حال واحدة لا تغير فيها ، وموجبات الفعل هي مثل علم بعد جهل ، وقدرة بعد عجز ، وقوة بعد ضعف ، أو ارادة بعد لا ارادة أو عزيمة ، وموجبات الارادة معلومة وهي موافقة الدواعي والمقتضيات ، وانصراف الصوارى والموانع ، فإذا لم يكن شيء من هذه كلها ، فالمحلّول مع علته ، والمسبب مع سببه لا يتأخر عنه فى الزمان ، والموجد مع موجدته ، لا يمكن غير هذا . فثبت بطلان ما قالوه (١٨) .

٣ - نقد دليلهم على الحدوث :

استدل القائلون بالحدوث الزمانى على مذهبهم بدليل وضوعه فى صورة قياس فقالوا : إن الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين (مقدمة صفري) . وكل ما لا ينفك عن المحدث فهو محدث (مقدمة كبرى) ، واذن فالجواهر التى هي الأجسام محدثة ، فالعالم حادث (نتيجة) .

وينتقد أبو البركات حجّتهم أو دليلهم هذا فيبطله حيث يقول بأن المقدمة الصفري لا تشارك المقدمة الكبرى فى حد أوسط على الحقيقة ، ولا المحدث الذى فى الكبرى وهو الحد الأكبر هو المحدث المطلوب فى النتيجة . وعلى ذلك فالقياس خاطئ ولا ينتج المطلوب الذى أرادوا إثباته . ذلك أن قولهم « لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين » لا يوضح المعنى المقصود ولا ينص على معنى واحد ، لأنه إما أن يعنى به أنه لا ينفك عن حركة واحدة بعينها وهي المحدث ، أو لا تنفك عن حركة مطلقة تلك التى لا تسلم أنها محدثة ، ويخالف على حدثها من خالف على الحدث مطلقا ، فهي مصادرة على المطلوب الأول . والأجسام ليس لا تنفك عن حركة واحدة بعينها ولا عن سكون واحد بعينه بل عن الحركة والسكون المطلقين . والحركة المطلقة قديمة عند من يقول بقديم العالم . واذن فلا يصح قولهم (الحركة والسكون المحدثين) ، فالمقدمة الصفري ان صدقت بمحمولها المطلق فهي المطلوب الأول أو قرينته ومعها كاللازم فى الوجود والعقل ، يصدق بها من

يصدق بالمطلوب من غير حاجة الى المقدمة الكبرى . وكذلك قولهم في الكبرى (وما لا ينفك عن المحدث أولا يفارق المحدث فهو محدث) غير مسلم ، لأن المحدث قد يعنى به المحدث الزماني وقد يعنى به المحدث الابداعي أى المعلوم الذي له موجد ولا يسبقه موجد بزمان ، ولا يلزم حينئذ صدق الكبرى بالمعنى الثانى . وعلى هذا ، فقد غلطوا فى الصغرى والكبرى باستعمال الاسم المشترك فيهما ، وفى النتيجة ، فلا محصول لهذا القياس ، ومن ثم يسقط الدليل (١٦) .

كانت هذه هى المحاور الثلاثة التى دار حولها وعليها موقف أبى البركات النقدى من مذهب القائلين بحدوث العالم ، ونلاحظ أن أبا البركات خلال نقده هذا قد بث بعض أفكاره الخاصة بمذهبه فى وجود العالم ، ولعل أهم هذه الأفكار ما يلى :

١ - إنه يوافق المتكلمين على أن العالم مخلوق لله تعالى ومن فعله ، لكنه يختلف معهم فى معنى المخلوقية والاحداث ، فعلى حين يرون أن المحدث المخلوق هو الذى تقدم وجوده زمان لم يكن فيه موجودا ، هو زمان عدم ، يرى هو أن المخلوق قد لا يكون مسبقا بزمان أو مدة زمالية كان فيها معدوما ، وذلك لأنه أثبت أنه لا تأثير للزمان فى المخلوقية والايجاد ، ومن ثم فالعالم مخلوق وإن لم يسبقه خالقه بمدة وزمان . فالعالم إذن مخلوق قديم لله تعالى ، والقول يقدم العالم لا يتعارض مع كونه من فعل الله ومن مخلوقاته خلق خلقه بعلم وإرادة وقدرة .

٢ - إن القول بمدة زمانية لا متناهية البداية ونهايتها هى بداية خلق العالم قول باطل فى نظر أبى البركات من حيث يفضى الى محالات أهمها تعطيل الله عن الفعل والخلق خلال تلك المدة ، وتجسد الإرادة أنه زكونه محلا للحوادث ، فضلا عن أنه يفيد حدوث تغيير فى ذات الله تعالى من حيث أراد بعد أن لم يكن مريدا ، وفعل بعد أن لم يكن فاعلا ، وخلق بعد أن لم يكن خالقا ولا يمكن أن يكون الفاعل حين يفعل ، قبل فعله وفى وقت فعله على حال واحدة لا تغير فيها . فبطل قولهم . أنه تعالى كان فى الأزل ولم

يكن شيء منه ثم خلق العالم في الوقت الذي أراد ، وقد رأينا كيف أنه
أبطل قولهم بأن الإرادة القديمة الواحدة أرادت خلق العالم في الوقت الذي
حدّثته لأن من شأنها تمييز الشيء عن مثله ونظيره .

٣ - أن الله تعالى لم يزل جوادا خالقا فاعلا قديما في الأزل ، والعالم
مخلوق قديم لله تعالى . فهو مخلوق من حيث هو معلول له ومفعول له ، وهو
تعالى موجد في القدم . وهو قديم من حيث أنه لم يسبق خلقه له وإيجاده
له زمان عدم لم يكن العالم فيه موجودا

وفي ذلك يقول أبو البركات : « . . . وإشباع النظر يظهر أن المخلوق
هو المعلوم المفعول وأن لم يتقدمه فاعله زمان ، بل يكون معه في الوجود
مما لا يرتفع عنه عند الفعل المتراض بالنظر معنى المعلولية والمفعولية ، لكونه
غير مسبوق الوجود بالعدم زمانا ، وأن الزمان لا يلزم أن يكون دخوله بين
العلّة والمعلوم ، والفاعل والمفعول شرطا في العلوية والمعلولية والفاعلية
والمفعولية ، وأن الزمان لا يتصور له مبدأ زمني غير مسبوق بزمان ولا يكون
له قبل لا قبل له ولا بعد لا بعد له (٢٠) .

ثالثا - نقد مذهب القائلين بقدم العالم (نظرية الصدور) :

وإذا كانت نظرية الصدور المشائية هي المرآة الحقيقية التي تعكس
مذهب الفلاسفة المشائين المسلمين في قسم العالم وتعبير عنه أصدق تعبير من
حيث تضمنت أهم أصول هذا المذهب ومبادئه ، فإن آيا البركات حين يوجه
سهام نقده الى هذه النظرية فكأنه يضرب في ضميم المذهب لا لأنه يرفضه
بإطلاق ولكن لأنه وجد فيه وفي النظرية المعبرة عنه بعض المثالب ونقاط
الضعف التي تحد من قيمة المذهب وأحقيته بالاعتقاد . وسوف نرى - فيما
بعد - كيف أنه وافق القائلين بقدم العالم في بعض الأفكار والأصول
وخالفهم في البعض الآخر ، تماما مثلما كان موقفه من القائلين بحدوث
العالم .

ولود أن نعرض لأصول هذه النظرية ومبادئها بالصورة التي آلت
اليها عند ابن سينا ، قبل أن نعرض لنقد أبي البركات لها . ولعل أهم هذه
الأصول والمبادئ تتمثل فيما يلي :

(٢٠) أبو البركات : المعبر ، ج ٣ ، ص ٤١ .

١ - إن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد . وعلى هذا فإن المبدأ الأول أو واجب الوجود بذاته لم يصدر عنه بذاته إلا موجود واحد بذاته هو العقل الأول في سلسلة الصدورات التي توالى في الوجود صادرا بعد آخر . وعلّة الصدور هو تعقل المبدأ الأول لذاته ، وإذ هو واحد من كل وجه ، فقد صدر عنه واحد فقط هو العقل الأول .

٢ - إن الصادر الأول الذى هو العقل الأول ، هو عقل بالفعل لأنه صادر عن المبدأ الأول الذى هو عقل بالفعل . وهو المعلول الأول عن العلة الأولى . هذا العقل الأول المعلول الأول يصدر عنه ثلاثة أشياء ، فمن تعقله لعلته يصدر عنه عقل آخر بالفعل ، وعن تعقله لذاته بما هو واجب الوجود يغيره يصدر عنه نفس الفلك الأول ، وعن تعقله لذاته بما هو ممكن الوجود بذاته ، يصدر عنه جرم الفلك الأول . ثم تتسلسل الصدورات على هذا النحو ، فكل عقل يصدر عنه ثلاثة أشياء : عقل ونفس فلك وجرم فلك ، وهكذا حتى تنتهى سلسلة الصادات عند العقل العاشر الذى يسمى بالعقل الفعال ، ومن هنا أطلق على النظرية اسم نظرية العقول العشرة . فيكون الحاصل فى العالم العلوى أو عالم ما فوق فلك القمر عشرة عقول وتسعة أفلاك لها تسعة نفوس سماوية .

٣ - وللعقل العاشر (الفعال) فى نظرية الصدور مقام معلوم وأهمية بالغة ، ذلك أنهم يוכלون إليه تدير أمور العالم السفلى الأرقى أو عيالم ما تحت فلك القمر ، إذ عنه تصدر موجودات هذا العالم ، فهو واجب الصور والعقول والنفوس الجزئية البشرية ، وهو مصدر كل ما فى العالم الأرضى من كثرة .

٤ - إن كل ما يصدر عن العقل أى عقل من هذه العقول وحتى ما يصدر عن عقل المبدأ الأول ، إنما يصدر وجوباً وبالضرورة لا وفق إرادة ومشية ، وإن علة الصدور فى كل ما يصدر من عقول ونفوس وأجرام ، إنما هى تعقل العقل لذاته سواء بما هو علة لذاته كعقل المبدأ الأول أو بما هو معلول لغيره وعلة أيضاً لغيره كما هو الحال فى بقية العقول .

٥ - إن كل عقل ابتداء من العقل الأول الصادر الأول ، هو معلول لما فوقه ، وعلة للعقل الذى تحته وصدر عنه . فكان موجودات العالَم ترتبط فيما بينها بعمدٍ عليّة بحيث يكون بعضها عللاً لبعض ومعلولات

للبعض . والعقل الأول معلول للمبدأ الأول بطريق مباشر ، وبقيّة العقول والنفوس والأجرام معلولات له ولكن بطريق غير مباشر .

٦ - وما دام الأمر كذلك فإن سلسلة الصادات عللا ومعلولات تتخذ اتجاها واحدا طوالياً يبدأ من أعلى حيث المبدأ الأول متجها الى أسفل حتى ينتهى بالعقل العاشر ، فهو اتجاه نازل فقط .

وينتقد أبو البركات هذه النظرية وأصولها من عدة وجوه :

أولاً : إن معنى العقل فى لغة اليونان وأرسطو غير معناه فى لغة العرب ، وضع ذلك أخذهما الفلاسفة المشاؤون المسلمون بمعنى واحد ، وهذا خطأ وقعوا فيه . ذلك أن العقل فى اللغة العربية يقصد به الشيء الذى يمنع الخواطر والشبهات من الناس ويوقفها من أن تمضى العزائم بجسمها ، فإن الانسان يؤثر أشياء بخواطره الأولى التى بمقتضى شهوته وغضبه ، وتردّه عنها فكرته ورأيه ونظره فى عواقب أمره ، فهذا الناظر المفكر الراد عن المخاطر الأولى ، هو الذى يسميه العرب عقلاً من حيث يصنّد الانسان عما هم به كما يصنّد الساقة عقالها عن الحركة الى حيث تشاء . فهو عقل من جهة العمل لا من جهة العلم . أما الذى يسميه اليونان عقلاً فهو من جهة العلم لا من جهة العمل ويصير مبدأ للعمل . ولذلك قالوا إن النفس الانسانية مجموع قوتين أولها قوتان : قوة علمية نظرية وقوة عملية . فالذى أرادته العرب بالعقل هو بالقوة العملية أولى ، والذى أرادته اليونان بالعقل هو بالقوة العلمية أولى ، فهما وجهان مختلفان .

أما أبو البركات ، فيرى بأن الانسان العالم منا هو العامل ، وما هما اثنان ، ولا النفس مجموع اثنين ، وإنما هى شئ واحد . والعقل والعمل فعلاّن من أفعال النفس . يعرف الانسان ذلك من نفسه اذا راجع ذهنه عرف أنه هو العالم وهو العامل ، وهو العازم المرید وهو الممتنع المتوقف بحسب حالته سنحتا فى ذهنه .

ثانياً : إن أصحاب النظرية ناقضوا أنفسهم فى مبادئهم القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ويبدو هذا التناقض من عدة وجوه : أولها ، أنه لو كان الأمر كذلك ، لكان ينبغى أن تكون الموجودات كلها علة ومعلولا على نسق من لدن الأول الى المعلول الأخير ، ولا تتكثر إلا طويلا فلا توجد الا عقول فقط هى علل ومعلولات ولا توجد نفوس وأفلاك وهذا

باطل . ثانيها ، أنهم أوجبوا من كل عقل صادر ثلاثة أشياء لا شيئا واحدا ، حيث يصدر عن كل عقل ، عقل وجرم فلك ونفس فلك ، فخالقوا بهذا مبداهم حيث صدر عن الواحد أكثر من واحد . ثالثها ، أنهم لم يوجبوا عن المبدأ الأول الا صادرا معلولا واحدا ، مع أنه عندهم عقل وعقل ومعقول ، فلماذا لم يوجبوا عنه تعالى ثلاثة أشياء تصدر عنه بهذه الاعتبارات مثلا أوجبوها لكل عقل من العقول الأخرى . إن المبدأ الأول أولى بذلك (٢١)

وكان يمكنهم أن يقولوا ان المبدأ الأول بما يسبق ذاته عقلا أوليا يوجدانيته وبذاته ، يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته ، فإذا أوجده عرفه وعقله موجودا جاصلا في الوجود منه ، كان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره ، وكذلك يعقل فيوجد ، ويوجد فيعقل ، وتكون مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته ، فيوجد الثاني لأجل أول ، وثالث لأجل ثان ، كما جاء في خبر الخليفة أنه خلق آدم أولا وخلق منه ولأجله حواء ، ومنهما ولأجلهما ولدا ، لست أقول إن الرأي هذا ، لكن هذا في القبل والبعد العقل لا في الزماني حتى لا يخرج عن قولهم أصلا ويكون أخرى وأولى .

إن المشائين قد أخطأوا عندما قصروا عقل الأول على ذاته دون غيره من مخلوقاته ، ومن ثم اقتصروا في فعله وخلقته على ما صدر عنه بذاته عن ذاته ، وجعلوا غيره أسبابا وعلا لصدور العلولات الكثيرة ، وما ذلك إلا لأنهم لم يقولوا بكثرة معقولاته ومعلولاته ومعلوماته . إن الفاعل الواحد يفعل أشياء بحسب أشياء أخرى سواء كانت تلك الأشياء معلولاته ومفعولات غيره ، كمن يشتري لنفسه عبدا ، ولعبد عبدا ، وقد يشتري العبد نفسه عبدا فيكون عبدا للمولى الأول أيضا لأن عبد العبد عبد أيضا ، فلا عجب أن يخلق الله صورة وللصورة هيولى وتقميا ، وللنفس بدنا ، وفلكا وللفلك محركا ، فكيف لزم الترتيب الذي نصوا عليه (٢٢) . وأخيرا لماذا لم يجعلوا لكل نفس بشرية علة واحدة على حدة تساقا مع مبداهم هذا ، وجعلوا للنفس على كثرتها علة واحدة هي العقل العاشر الفعال . أنهم ان برروا ذلك بقولهم ان النفوس الانسانية متحدة بالجواهر والنوع فإننا لا نسلم لهم ذلك ، وهم لم يثبتوه بالدليل ، وعندنا ان النفوس البشرية ليست كذلك بل هي مختلفة بالماهية والجواهر والنوع .

(٢١) أبو البركات : المتبر ، ج ٣ ، ص ١٤٩ - ١٥٤ .

(٢٢) أبو البركات : المتبر ، ج ٣ ، ص ١٥٦ .

ثالثا : إنهم إن كانوا قد أوجبوا عن المبدأ الأول صدور شيء واحد فقط هو العلول الأول استنادا الى أن المبدأ الأول يعقل ذاته ولا يعقل غيره من الموجودات الجزئية المحسوسة ، تنزيها للأعلى عن الأدنى ، فقد كان ينبغي أن يقولوا مثل ذلك في العقول الصادرة جميعا ، فيكون العقل الأول يعرف ويعقل ما فوقه ولا يعقل العقل الثاني الذي هو دونه ويعقل الثالث الثاني الذي فوقه ولا يعقل الرابع الذي دونه ، وهكذا في بقية ما أثبتوه من العقول ، لكنهم لم يقولوا بذلك ، فناقضوا وخالفوا ما اعتبروه أصلا عندهم .

رابعا : إنهم في نظريتهم هذه ، قد اهتموا بالأفلاك ونفوسها ، فقصوروا موجودات العالم العلوي السماوي على عقول عشرة ونفوس تسعة وأفلاك تسعة ، وتركوا الكواكب بأسرها سدى ، لا عقول ولا نفوس لها ، وجعلوا ذلك للأفلاك من جهة الحركات وقالوا إنها أجرام شريفة أزلية البقاء ، يستحق كل واحد منها أن يكون له نفس وحياة وهو أحق من الانسسان بها ، ونسوا الكواكب على كثرتها فلم يذكروا شيء منها نفوسا ولا عقلا كأنهم رأوها في الفلك كالأجزاء مثلما تكون الأعضاء في البدن ، وما الأعضاء في البدن سدى ، لأنهم خصوا كلا منها بقوة من القوى ، فما بال تلك الكواكب قد خلعت من هذا ، فلم يوجبوا لها شيئا مما أوجبوه في الأفلاك ، مع أن الكواكب أولى بذلك لما يظهر من أفعالها بشعاعاتها وأنوارها وقواها وروحانياتها ، وما المتحيرة منها على قلتها أولى بذلك من الثابتة فلكها على عظمتها وكثرتها وما نراه وما لا نراه منها .

خامسا : إن كل ما ذكروه في نظريتهم من أصول ومبادئ هو من قبيل القول المرسل الذي لا دليل عليه ولا برهان ، وقد أوردوه كالخبر « ونصوا فيها نصبا كأنه الوحي الذي لا يعترض ولا يعتبر ، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ، ولم يقولوا بوجوبه . وإن زعموا أن ذلك جاءهم عن وحي ، فكان يليق بهم ويجب عليهم أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعارضون ، فالذي بنوا عليه نظريتهم ، قد ثبت بطلاله بالتمقب والنظر ، وظهر أنه غير واجب ولا ملزم ولا متسق ببعضه مع بعض (٢٣) » .

سادسا : إن أصحاب النظرية جعلوا الصادر في المصادر كلها عللا ومعلولات على سبيل الوجوب واللزوم والضرورة ، فائتوا العلية التي ترتبط بها موجودات العالم ولكن بوجه منقوص ، حيث سلبوا الإرادة من كل علة فاعلة وخاصة عن المبدأ الأول الفاعل الأول . وقد أثبت أبو البركات أن الفاعل الأول إنما يفعل بإرادة وحكمة يدل عليهما ما نجده في الوجود من نظام وإحكام وإتقان ، ولا يمكن أن توجد هذه الأمور في موجودات العالم على سبيل الطبع أو الضرورة أو الاتفاق الذي تنتفى فيها الإرادة . بل إنه أثبت الإرادة والحكمة في الأفعال المحكمة المتفننة التي تصدر عن الإنسان منا فقصه بأنه مريد حكيم ، فأولى بذلك العلة الأولى التي هي الفاعل الأول ، فهو مريد على الحقيقة لما يفعل عالما بما يفعل ، راض عما يفعل ، ولو سلبنا عنه الإرادة والحكمة لكان فعله بالطبع كما تفعل النار في الاحراق والشمس في الحرارة والانارة والثلج في التبريد ، وقد أثبتنا أن للفاعل الأول إرادة قديمة وإرادات متجددة تسبق كل فعل من أفعاله « أراد فجاد ، وجاد فأوجد ، وأوجد فأراد ، وهكذا وجدت الموجودات عنه » .

وهكذا استطاع أبو البركات أن يقوض الدعائم والأصول التي أقام عليها الفارابي وابن سينا نظرية الصادر التي أرادوا بها التعبير عن مفهوم في قدم العالم . وقد سبق أن عرضنا نقضه لمذهب المتكلمين في حدوث العالم . ونقول هنا إن نقضه لهؤلاء وأولئك لم يكن يفرض طرح مذهب كل منهما جانبا طرحا يتضمن رفضه للمذهبيين كليا وجزئيا ، وإنما قصد من وراء نقضه لهما أن يبين أولا تهاافت أهم أصول كل من المذهبيين وعدم أحقيتهما بالاعتبار من حيث لا تثبت بمحك النظر وعمق التأمل ومنهج الاعتبار ، ثم ليثبت ثانيا أن كل طرف منهما قد أصاب في أشياء وأخطأ في أشياء ، وأن الحقيقة بكاملها لا تتوفر لأى منهما ، مهبطا بذلك لعرض مذهب الخاص في وجود العالم ، وهو المذهب الذي أدى به إليه منهج الاعتبار الذي سلكه .

وسوف نلاحظ كيف أن هذا المذهب يحمل في طياته من الجديد ما يجعله مذهبا متفردا يقدم تصورا جديدا لوجود العالم يقترب إلى حد بعيد من التصور الإسلامي وإن كان يعتمد على أصول عقلية ومنطقية تضمن له أن يوضع في مصاف المذاهب الفلسفية الإسلامية الجديدة في عصره وفيما بعد عصره أيضا ، وهو ما سنعرض له في الفصل التالي .

الفصل الثاني

مذهب أبي البركات في وجود العالم

ويشمل :

أولا : العالم مخلوق قديم لله تعالى

ثانيا : الخلق وترتيب الموجودات

أولا - العالم مخلوق قديم لله تعالى :

١ - رأينا في الفصل السابق ، ومن خلال الموقف النقدي لأبي البركات من آراء السابقين في مسألة وجود العالم ، كيف أنه انتقد القول بحدوث العالم حدوثا زمانيا على ما قال به المتكلمون ، وقال هو بالخلق أو الحدث العلولى الذى يقضى بأن كل موجود من موجودات العالم هو معلول ومفعول لفاعل وعلة هي المبدأ الأول أو الله تعالى ، فالعالم وموجوداته مخلوقات لله تعالى سواء كان قد خلق بعضها خلقا إبداعيا أى من لا شيء كالعقول والنفوس السماوية أو خلق بعضها خلقا تكوينيا أى من شيء كخلق الإنسان من الماء والطين ، فالكل مخلوقات الله ومفعولاته ومعلولاته سواء كان بطريق مباشر أو بطريقة غير مباشرة .

وكذلك انتقد القول بصدور الموجودات عن الله واجب الوجود بذاته صدورا ضروريا وجوبيا لازما تنتفى معه الإرادة الإلهية فى الفعل والخلق على ما قال به الفلاسفة المشاؤون ، وقال هو بالخلق باعتباره فعلا إراديا محكما لله تعالى ، ورأى أن الله إرادة قديمة أزلية وإرادات حادثة متجددة تدخل فى عليه الحوادث المتجددة فى الوجود . وعلى ذلك فإن ما يوجد عن الله لا يوجد على سبيل الضرورة أو اللزوم أو الطبع أو الاتفاق ، وإنما يوجد عن علم وإرادة وقدرة إلهية .

٢ - ويسمى هنا مذهبه فى خلق العالم وأن الله خالق كل شيء بقوله أن الأول الواحد القديم هو خالق العالم وموجوداته بأسرها ، قديمها وحديثها ، وحده لا شريك له فى جوده وخلقها وملكه وأمره . وقد خلق الله الأشياء القديمة دائمة الوجود بنوام جوده ، وخلق الحوادث شيئا بعد شيء ، وقد خلق ما خلق بإرادته ، أراد فخلق ، وخلق فأراد ، فأوجبت إرادته خلقه ، وأوجب خلقه إرادته . مثال ذلك أنه أراد خلق آدم الذى هو الأب فخلقها وأوجده ، واقتضى وجود الأب من جوده وجود الأم حواء ، واقتضى وجودهما وجود الابن فخلق الابن ، وهكذا تسلسلت المخلوقات وصدرت عن إرادته وجوده ، خلقا بعد خلق ، وخلقاً قبيل خلق « أراد فجاد ، وجاد فأراد » ، إرادة بعد إرادة لموجود بعد موجود . فإن قيل : ولم أوجد ؟ قلنا لأنه أراد فجاد . وإن قيل : ولم أراد ! قلنا لأنه أوجد . فوجود الحوادث يقتضى بعضه بعضا من جوده السابق اللاحق ، ومن ثم فإن تسلسل وجود

الأشياء المحدثات واستمرارية عملية الخلق والإيجاد ، يرجع الى ارادة الله وجوده الذي لا ينقطع ، فكونه خالق فعال راجع الى كونه تعالى مريد جواد ، فهو الفعال لما يريد .

٣ - ولا يجد أبو البركات حرجا في القول بأن الله تعالى ارادة قديمة أزلية وارادات حادثة متجددة . ونستطيع أن نزعّم أنه يرجع موجودات العالم القديمة الى الارادة الالهية القديمة ، ويفسر ما نراه من خلق متجدد مستمر للمخلوقات الحادثة المتجددة ، بإرادات الله الحادثة . ومعنى هذا ، أنه يرفض القول بإرادة واحدة قديمة تكون مصدرا وحيدا لتقديم الموجودات وحادثها ، وهو لا يأبه بما اذا كان مذهبه هذا يقضى الى كون الله تعالى محلا للحوادث المتمثلة في الارادات الحادثة والأحوال المتجددة ، وإن كان قد حاول تبرير مقالته هذه في تعدد الارادات الالهية .

ويحاول أن يدفع ما قد يثار من اعتراضات على قوله هذا ، فيقرر بأن إثبات ارادات حادثة لله تعالى يماثل إثبات ارادة قديمة له . فإذا كان المعارضون لم يجنوا حرجا ولا شناعة في إثبات ارادة قديمة تكون الذات الالهية محلا لها . فإن قيل بأن الارادة الالهية الواحدة القديمة هي الله تعالى من ذاته وقديمة بقدمه ، قال هو ، وكذلك الارادة الحديثة له تعالى من ذاته القديمة لأن السابق من وجوده بالإرادة السابقة ، أوجب عنده ارادة لاحقة ، فأحدث خلقا بعد خلق بإرادة بعد ارادة وجبت في حكمته من خلقه بعد خلقه ، فاللاحق من ارادته وجب عن سابق ارادته بتوسط مراداته ، وهكذا ، هلم جرا .

ويرى أبو البركات أن الذين أثبتوا لله إرادة قديمة واحدة ، ونفوا وجود ارادات حادثة ، تنزيها له تعالى عن أن يكون محلا للحوادث ، هؤلاء قد وقعوا في خطأ في الفهم والتصوير ، لأن التنزيه عن الارادة الحادثة كالتنزيه عن الارادة القديمة في كونه تعالى محلا لها ، فكونه محلا لارادة قديمة في معتقدهم ، يماثل كونه محلا لتلك الارادة ولارادات حادثة في معتقدها ، ولا خلاف لأن كلا المعتقدين يثبت كونه تعالى محلا للارادة ، هذا فضلا عن ان إثبات هذا وذاك له تعالى لا يتعارض مع التنزيه (١) .

(١). أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٤٥ - ٤٦ .

ونحن نخالف أبا البركات فيما ذهب إليه من إثبات ارادات كثيرة متجددة حادثة لله تعالى ، ولا نقنع بما ساقه من تبرير لذلك : فقد خلط بين الإرادة في ذاتها وبين فعاليات هذه الإرادة ، إذ ليس من المعقول أن يكون لله إرادة مستقلة بإزاء كل فعل أو خلق يصدر عنه ، وإنما الأحق في العقل والتصور أن تكون له تعالى إرادة واحدة قديمة لها فعالياتها أو أفعالها الحادثة المتجددة فيكون وجود الموجود الحادث بفعل أو أمر من أوامير أو فعاليات الإرادة القديمة ، ويكون هذا الفعل أو الأمر وان بدا حادثا إلا أنه في الأصل يرجع الى تقدير الإرادة القديمة الواحدة . ومثل ذلك - وفيه المثل الأعلى - كمثل الانسان فله إرادة واحدة ، تتجدد أفعالها أو فعالياتها أو آثارها في كل يوم وآن ، ولا يزعم أحد أن للانسان ارادات متعددة تفسر أفعاله الإرادية المتعددة المتجددة الحادثة طوال سنى عمره . ولو صح ما ذهب إليه أبو البركات ، لكان معنى ذلك أن الله ملايين بل بلايين الارادات تفسر بلايين الأفعال الالهية التي توجد عنها بلايين المخلوقات في الماضي والحاضر والمستقبل ، وهو مالا يقول به عاقل ولا يتصوره أيضا ، ومن ثم تكون الموجودات الحادثة المتجددة ، سواء كانت متعاقبة أو متحايزة في أفعال وآثار أو معلولات للإرادة الواحدة القديمة .

وأیضا ، فإن ما ذهب إليه أبو البركات في تبرير قوله بإرادات حادثة متجددة لله تعالى ، بأن هذه الارادات تفسر مرادات الله الكثيرة المتجددة مثل قبوله الدعاء من الداعي ، وإحسانه الى المحسن المطيع ، وإساءته الى المسيء ، وقبوله توبة التائب ، وغفرانه للمستغفر ، وما شابه ذلك مما يجرى في العالم كل لحظة وآن ، هذا القول في نظرنا غير معقول ولا مقبول ولا يؤدي الى النتيجة التي قال بها أبو البركات (٣) .

صحيح أن هذه الأفعال كلها مرادات لله تعالى ، وصحيح أيضا أنها حوادث متجددة في كل حين وفي كل زمان ومكان ، لكنها جميعا لا تؤدي الى القول بإرادات متعددة ، بل يمكن تفسيرها بإرادة واحدة لله ذات فاعليات وآثار متجددة ، يرتبط كل أثر أو فاعلية منها بفعل أو مراد

من هذه المرادات ، وإلا فهل من المعقول أو المتصور أن نفسر فعاليات العقل فينا بوجود عقول متعددة حادثة في نفوسنا ، حين نعقل شيئا بعد شيء ، وشيئا قبل شيء ، من المعقولات والنظريات والادراكات التي نمارسها في كل لحظة وآن ، ان ذلك يعنى أننى عندما أعقل أو أفهم شيئا أو أحكم حكما عقليا بشيء أو استنبط شيئا أو أقول بفكرة أو نظرية أو وجهة نظر جديدة ، ان كل شيء أو فعل من هذه الأفعال العقلية يقتضى وجود عقل خاص بها في نفسى ، ولو كان كذلك لما وسعت نفسى عدد هذه العقول . والحق الواضح والمعقول والمتصور هو وجود عقل واحد في الانسان له أفعال ومعقولات وأنظار متعددة متلاحقة ترجع اليه بذاته وهو واحد .

ويحاول أبو البركات تبرير مقالته هذه أيضا بقوله إن الحوادث المتجددة التي توجد في الوجود في كل لحظة وآن ، كل منها يوجد بعد أن لم يكن موجودا ، فلا بد لفاعلها من ارادة حادثة جديدة ، لأن الفاعل إنما يفعل الشيء بعد أن لم يكن فعله ، بحال أو سبب تجدد له ، فوجب عنده فعله بعدما لم يكن يفعل ، سواء كان ذلك الموجب قدرة بعد عجز ، أو قوة بعد ضعف ، أو معرفة بعد جهل ، أو ارادة بعد لا ارادة ، أو تجدد دواعي تقتضى الفعل ، أو زوال صوارف كانت تمنع منه ، سواء كان الفاعل يفعل بالطبع أو بالارادة أو بالبديهة أو بالحكمة (٣) .

والرأى عندي هو أن ما ذهب اليه أبو البركات هنا صحيح ، لكنه صحيح فقط بالنسبة لكل فاعل سوى الله تعالى ، سواء كان انسانا أو غيره . فلا بد في الفعل الانساني الحادث من وجود موجباته من الارادة والقدرة والعلم ووجود دواعيه وزوال الصوارف والمعوقات المانعة عن وقوع الفعل ، أما بالنسبة للفعل الالهي فالقدرة أزلية أبدية لا محدودة وكذلك العلم ، وكذلك الارادة ، فالموجبات موجودة وهي الارادة القديمة الأزلية والعلم المحيط والقدرة اللامتناهية ، والدواعي متوفرة وهي التي أقرها أبو البركات نفسه ممثلة في الجود الالهي ، والموانع مرتفعة لأنه لا ضد له تعالى ولا ند ولا شريك يمانعه أو يضاده في مراداته ، وقد أقر بذلك

(٣) أبو البركات : المعبر ، ج ٣ ، ص ٤٨ .

أبو البركات أيضا • وقياس الغائب على الشاهد هنا لا يصح لأنه قياس مع فارق هائل يضع تمايزا لا محدودا بين الإله الخالق وبين الإنسان المخلوق •

٤ - ويرتبط فعل الخلق والإيجاد عن المبدأ الأول الذي هو الله تعالى ، بمنظومة إلهية تنتظم الجود الإلهي والقدرة والعلم والإرادة الإلهية ، فوجود الموجودات عن الله تعالى يرجع الى جوده وقدرته وعلمه وإرادته ، وليس هناك فصل بين هذه المسببات أو الموجبات للوجود • وإن كان كل منها يتميز عن الآخر بحقيقته ومعناه ، فليس الجود هو العلم ، وليس أحد من هذين هو الإرادة ، وكلها لله تعالى بذاته وعن ذاته ولذاته ، وبها جميعا أوجد ويوجد ما يوجد بحيث يقال إن جميع الموجودات سوى المبدأ الأول ، إنما وجدت عنه ومنه وبه واليه ، بمعنى أنها عنه صدرت ، ومنه بدأت ، وبه تدوم ، واليه مآلها في النهاية (٤) •

ويوضح لنا ذلك ببيان تصوره لكيفية وجود العالم وموجوداته عن الله تعالى ، فيقول بأن ما قاله الفارابي وابن سينا في المعلول الأول (العقل الأول) وما صدر عنه (نظرية الصدور) ، أولى بأن يقال في المبدأ الأول • وإذا لم يكن في المبدأ الأول إمكان وجود بذاته ولا وجوب وجود بغيره كما هو الحال في المعلول الأول ، فإن له تعالى الجود والتعقل والعلم والقدرة والإرادة ، وبها جميعا أوجد ما أوجدته بحيث يقال إنه تعالى جاد فأوجد ، وأوجد فجاد ، علم فخلق ، وخلق فعلم ، وعلم فخلق ، فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد ، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان ، موجودا أولا ، ثم بجريرته ولأجله ، إما من جهة تصوره له أو إيجاده له ، موجودا آخر ، وذلك الموجود الأول أيضا تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره • ويكون مثل ذلك - والله المثل الأعلى - كمثال الإنسان فيما يقدر عليه ، حيث يريد السكن والستر فيتخذ من أجله بيتا ، ومن أجل البيت وتحسينه يتخذ نقشا وزينة وسترًا وفرشا ، وكذلك يقتنى فرسا ، ولفرسه مركبا وزينة يزينه بها ، فهو المتخذ لها ، لكن للفرس ،

وايجاده إياها للفرس إنما لأجل نفسه حتى يكون فرمنه حسنا مجلا .
كذلك يخلق الله الموجودات فتوجد عنه وعما عنه والذي عنه : منه ما هو لأجله
ومنه ما هو لأجل ما عنه . وعلى هذا الوجه ينزل الغيث من السماء فينبت
النبات ثم ينزل فيسقيه ، ثم يثمر النبات فيبرز لحفظ نوعه من شخصه .

وهكذا ، يعرف الأشياء من ذاته وما يحسن ويليق بها ، فيخلق
شيئا لأجل شيء ، فتكون موجودات عنه بذاته ، وموجودات عن هـم
الموجودات ، وكلها عنه أصلا ، فيكون من أفعال الله تعالى ، القديم الذي
هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة مثل إنزال
الغيث وتحريك الرياح ، وتقوية قلب انسان وإضعاف قلب آخر ، وإحياء
شخص وإماتة آخر ، وإجابة داع وانتصاف مظلوم من ظالمه ، وكل ما يقسب
إليه من الأفعال الجزئية الحادثة في الأوقات المختلفة ، لا يمتنع شيء من
ذلك . لأن امتناع ذلك عند الفلاسفة المشائين كان بسبب كونه تعالى
عندهم لا يدرك الجسمانيات ولا يتصور الجزئيات الحادثة ، وقد أبطلنا ذلك
كله ، ومن ثم يكون الله تعالى بحسب ما أوجب من مبدأيته الأولى وقدرته
وحكمته وعلمه ، أراد الخلق بأسره على سبيل الجملة لايجاد كل ممكن
الوجود ، ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن في التصور والتقدير إلى
الوجود بالفعل بحسبه في تقديره وتوقيته أزليا وزمانيا ، ويكون الزمنى
لأجل الزمنى ، والمتأخر لأجل المتقدم ، والمتقدم لأجل المتأخر ، والشخصى
لأجل النوع من جهة دوام البقاء ، والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول
في الوجود (٥) .

وعلى هذا ، تصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ،
ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ، ويفعل أشياء يكون منها بعض مخلوقاته
كالات والأسباب ، إما في صدورها عنه ، وإما في كونها مقتضى حكمته ،
فيتسق جميع ذلك على إرادته الأولى بتفصيل ارادات كثيرة بمقتضىات
كثيرة دائما وفي وقت ما ، ولا يلزم في ذلك ما ألزمه المشاؤون من أن
الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد ، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد
بأسباب كثيرة مقتضية ، كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن

(٥) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

الواحد الذى هو المعلول الأول أشياء كثيرة بحسب التصورات والتعقلات الكثيرة . وكما أن الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته وضيق وسعه ، يفعل أشياء كثيرة ، متشابهة ومتناقضة ، متناسبة ومتباينة ، بحسب الدواعى والصوارف التى تقتضيه بها ، فيحسن الى شخص ويسىء الى آخر ، ويحب شخصا ويبغض آخر ، ويشتاق شخصا ويمل آخر ويريد شيئا ويترك شيئا ، على هذا النسق الذى نعرفه من أحوال الناس ، كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضية لحكمته بما يجوز منها وما يجب ، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود .

هـ - وثمة نقطة هامة فى مذهب أبى البركات فى وجود العالم ، قد تلبس على بعض الباحثين فى فلسفته ، وهى أنه إذا كان قد أقر مع المشائين بأن الواحد لا يصدر عنه إلا شئ واحد ، فإن مقصوده بذلك غير مقصودهم ولم يرتب عليه ما رتبوه ، لأنهم بهذا المبدأ قصروا فاعلية المبدأ الأول وإرادته على موجود واحد صادر عنه هو المعلول الأول . أما أبو البركات فيثبت طلاقة الفاعلية والإيجاد للمبدأ الأول بحيث ينسب اليه كل ما وجد وما يوجد من الموجودات قديمها وحديثها ، عللها ومعلولاتها مستندا فى ذلك الى الجود الدائم والآراء المتجددة لله تعالى والغائية فى أفعاله .

ويوضح لنا مذهب فى ذلك بقوله إن الواحد بجوده الواحد وإرادته الواحدة لا يصدر عنه إلا موجود واحد ، يستوى ذلك فى الفاعل منا وفى العلة الأولى أو المبدأ الأول ، لكن الله تعالى جواد دائما مريد دائما ، فهو خالق موجود دائما ، ولا يقتصر فعله وخلقه على إيجاد موجود واحد هو المعلول الأول كما قال المشائون . ذلك أن الواحد منا بإرادته الواحدة وتصوره الواحد ، وخلقه الواحد كجوده مثلا ، لا يصدر عنه إلا الواحد لا محالة ، فإن صدر عن المريد الواحد فعلان ، فإنما يكون ذلك بإرادتين صدرتا عن خلق واحد فى وقتين أو عن خلقين متشابهين أو متباينين بحسب الفعلين فى الزمان الواحد أو فى الزمانين . والله تعالى واحد أحد ، فرد صمد ، فهو واحد الذات والجود والآراء ، فالذى يوجد عنه بذاته فى بداية إيجاده ، واحد لا محالة ، وذلك الواحد أقرب اليه وأشبه به من

سائر مخلوقاته لأن وجوده صدر عن ذاته بإرادته لأجل ذاته ، فهو فاعله وهو غايته . ثم إن أوجد موجودا ثانيا لأجل الأول ، فهو أيضا لأجله ، لأنه من أجل ما هو من أجله ، فهو للأول غاية أولى وهو الغاية القصوى ، أما بالنسبة للثاني ، فهو ليس الغاية القريبة الأولى ، بل الغاية البعيدة والغاية البعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية القريبة ، لأن كل شيء من أجل الغاية البعيدة ، والغاية القصوى البعيدة ليست من أجل شيء .

فإذا خلق الله شيئا ثانيا من أجل ما خلقه أولا من أجل ذاته ، فقد خلق الثاني من أجل ذاته أيضا ، فيوجد موجودا لأجل ذاته ، وموجودا لأجل الموجود الذي أوجده بذاته ، فيوجد ثم يوجد ، ويخلق ثم يخلق ، من أجل أنه يريد ثم يريد ، إرادة تتسبب من إرادة ، وموجودا من أجل موجود ، فلا يتوقف إيجاداه على موجود واحد كما قال المشاؤون . فالموجودات ، منها ما يوجد عنه لأجل ذاته ، ومنها ما يوجد عنه لأجل الموجود الذي وجد عن ذاته ، كما خلق العينين وخلق الرأس من أجلهما ، والشعر من أجل الرأس ، والأسنان من أجل المضغ ، الفكين من أجل الأسنان ، وهكذا في سائر ما نجده في خلق الحيوان والنبات في ثمرة من لبه ولحمه وقشره وورقه وأغصانه وساقه (٦) .

٦ - ويرى أبو البركات أن موجودات العالم منها ما هو قديم أزلي ، ومنها ما هو حادث زمني ، وكلها من أفعال الله تعالى وهي نظرة واقعية علمية تقربه كثيرا من التصور الديني لخلق الله للعالم . وفي هذا الصدد يقول بأن الموجودات على ضربين : أحدهما ، يتمثل فيما هو عنه ، وهما قسمان ، حيث منها ما هو لذاته عن ذاته وهو واحد ، وما هو لأجل ما عنه ، ومنه تبتدىء الكثرة فيما عنه ، وفيما عما عنه طولا وعرضا ، تتضاعف الى نهاية وغير نهاية في الأزلي والزمني ، والثاني ، ما هو عما عنه . وعلى ذلك يكون من أفعال الله ما هو قديم أزلي لا يتقدم وجوده زمان ، مثل علمه بذاته وبالموجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته

ومنه ، وما هو زمنى حادث ، وهو ما يفعله لأجل الزمنيات والحوادث
والتغيرات من الآيات والمعجزات واللطائف والكرامات . وما يظهر
وينفى من خاص العناية ولطف الهدايا التى لا يقدر عليها غيره ،
ولا يصح أن تنسب إلا إليه وإن كانت نسبتها الى غيره هى أيضا بسببها
إليه لأنه العلة الأولى ، وكل ما يقال انه علل ومعلولات فى الوجود إنما
هى عنه وعما عنه .

ويقترّب أبو البركات كثيرا من التصور الدينى للخلق الإلهى عندما
يربط فعل الخلق والإيجاد بالعلم والإرادة الإلهية ويربط العلم الإلهى
والإرادة الإلهية بالأمر الإلهى فى الخلق والإيجاد « كن فيكون » ، وكأنه
يفسر لنا قوله تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون »
(سورة يس : آية ٨٢) و « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون »
(سورة النحل : آية ٤٠) . ويوضح لنا أبو البركات هذه العلاقة
الوثيقة بقوله ان الله تعالى يعلم ما يوجد قبل أن يوجد قبلية بالذات ،
ويريد ويرشاه ويعلم بما يتبع وجوده وما يلزم عن وجوده . وإرادته
الأولى هى لذاته من ذاته لا من سبب آخر يوجبها لذاته ، لأن الإرادة
الأولى هى قبل المخلوقات بأسرها قبلية بالذات ، وهو بتلك الإرادة الأولى
علة للوجود بأسره على طريق الجملة والعموم ، وعلة للموجود هو أول
الموجودات المخلوقة المملولة الذى هو رأس الملائكة وأجلها وأشرفها وأقواها
وأقدرها وأقربها الى ربه وأعلاها . ثم ان الله تعالى يخلق غير ذلك من
من الخلق الأزل والأفعال الزمنية الحادثة بإرادات سابقة وإلاهة ، قديمة
وجديدة ، دائمة ومتبدلة ، يريد فيكون ، ويكون فيريد شيئا لأجل ذاته
وشيئا لأجل شيء ، فيخلق هيولى لأجل صورة ، وصورة لأجل فعل ، وفعل
لأجل صورة . والسبب القريب الموجب لوجود كل موجود هو قصوره
فى العلم الأول الذى هو علم الأول وإرادة كونه ووجوده لا غير ، فإذا
تصور ذلك الشيء وتصور معه إرادة وجوده ، كان كانه قال « كن فيكون » .
لكن قوله « كن فيكون » ليس من قبيل قول العبادة الذى ينادى بها القائل
غيره ، بل هو قول العلم والإرادة الذى ينادى به القائل نفسه لأنه لا غير

هناك معه يناجيهِ ، فيكون قوله تعالى للمتصور في علمه « كن » حاصلا في الوجود بالفعل فيكون بتقديره وفعله بحسب علمه وتصوره وإرادته (٧) .

ولا ينبغي الظن بأن ما ذهب إليه أبو البركات من أن العالم مخلوق قديم لله تعالى وأن من موجوداته ما هو قديم أزلي ، ومنها ما هو حادث زمني ، أنه حاول متعمدا التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأنه يقوله يقدم بعض الموجودات يرضى نزعتَه الفلسفية ، ويقولُه يحدث البعض الآخر يرضى نزعتَه الدينية ويتفق مع المتكلمين ووجهة النظر الدينية ، وإنما ينبغي القول بأن ما ذهب إليه في هذا وذاك ، إنما أداه إليه نظره العقلي ومنهج الاعتبار . وهو وإن قال بأن العالم مخلوق لله تعالى فإنه لا يقصد بذلك ما قصده المتكلمون من أنه وجد بعد زمان لم يكن فيه موجودا وإنما يقصد بالمخلوقية والحادث هنا الحادث المعلول لا الحادث الزماني ، فالعالم مخلوق حادث بمعنى أنه مفعول ومعلول لله تعالى الذي هو علته وفاعله على الحقيقة .

ثانيا - الخلق وترتيب الموجودات :

يترتب الخلق بحسب الإرادة السابقة واللاحقة فيما يراد وجوده لعينه ، وفيما يراد وجوده لأجل غيره ، وفي كليهما ، ولا تتخصص الإرادة الإلهية بمعلول أول واحد ثم يختص ذلك المعلول بمعلول آخر على ما قال به الفلاسفة المشاؤون ، بل يكون للعللة الأولى التي هي الله تعالى معلول يفعلُه ويفعل ذلك المعلول معلولا آخر ، ويفعل الله معلولا آخر بخاصيته ويفعل فيه وبه أفعالا خاصة بذاته في غيره ، وأفعالا من أجل مفعولاته ، بحسب إرادته ، فتكون الخلائق كلها من أفعال الله تعالى ومن فعل الخلق أيضا ومن مجموعهما ، كالزراع مثلا فإنه من الزارع ومن الله المنبت جميعا والخالق الحكيم المرید خلق بحسب إرادته وحكمته وقدرته أصناف المخلوقات ، وقدر منها ما قدره على أن يفعل أفعالا بخاصيته ويفعل هو فيه وبه . وأما القول بتخصيص فعله تعالى بمخلوق واحد هو المعلول الأول ولا يكون له في غيره فعل ، فهو قول باطل ، كما بطل القول باختصاص علمه تعالى بذاته دون غيره من الموجودات (٨) .

٧) أبو البركات : الاعتبار ، ج ٣ ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

٨) أبو البركات : الاعتبار ، ج ٣ ، ص ٢٠٤ .

وأما بخصوص ترتيب موجودات العالم السماوى ، فإنه فيما يخص ترتيب الأفلاك ، فالأولى فى النظر هو أن يوجد المحيط من الأفلاك قبل المحيط ، وعالم الأزل قبل عالم الكون . وكذلك الملائكة الذين لهم عنايات خاصة بالجسمانيات المحسوسة ، يوجد الأقدم للأقدم ، والأعلى للأعلى ، والأعم للأعم ، والأخص للأخص ، على نسبة محدودة فى الوجود لا يحدها علمنا على التفصيل ولا يخصصها عددا كما حدها وعدها الفلاسفة المشاؤون ، والأقرب فى التحقيق هو وجود كثرة كثيرة من الكواكب المحسوسة وأفلاكها والذى نراه ونعرفه منها أقل بكثير مما لا نراه ولا نعرفه .

وما يقال فى الأفلاك والكواكب من حيث الكثرة العددية يقال فى الملائكة ، فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازى عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والأفلاك التى نعرفها والتى لا نعرفها ، بل إنه يزيد على ذلك حتى يكون بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ، فيكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة فى المادة ، ومستبقى الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة . وليس ما نقوله هنا بمطعون ، بل محقق معلوم ، فإن حافظ الصورة على اختلاف الأحوال بالقدم والوجود ، والزيادة والنقصان ، واحد لا محالة ، هو ملقن الأشخاص ومعلمها مالا تحتاج فيه الى تعلم من خواص طبائعها التى تجرى على شاكلتها الطبيعية فى أشخاص بعد أشخاص من غير تعليم ، كما ذكرنا فى أنواع النبات والحيوان من الأشكال والألوان والخواص والقوى والأفعال والمقادير وباقى الأحوال ، حافظها فى كل نوع على تبدل الأشخاص وتغيرها فى الأزمان ، هو واحد باق لا محالة غير متبدل ولا فاسد ، فالنظر يدلنا على وجود كثرة كثيرة من الروحانيات الملكية قد يعرفها بعضنا وقد لا يعرفها البعض الآخر (٩) .

ويتضح لنا مما قاله أبو البركات فى الأفلاك والكواكب وكثرتها ، وكثرة الملائكة الروحانيين ووظائفهم أنه يخالف مخالفة تامة ما قال به المشاؤون أمثال الفارابى وابن سينا ، حيث حصروا عدد موجودات العالم

العلوى أو عالم ما فوق فلك القمر فى عشرة عقول وتسعة نفوس لتسعة أفلاك ، وما ذلك إلا لأنهم تصوروا الموجودات ورتبوها ترتيبا طوليا نازلا من الأعلى الى ما دونه ثم أوقفوا الصدور أو الفيض عند العقل العاشر (العاقل) . أما أبو البركات فقد ضرب صفحا عن ذلك التصور والترتيب وقال بالخلق المستمر المتعدد طولا وعرضا ، وأن عدد موجودات العالم العلوى والسموى لا يمكن أن يقع تحت حصر أو يعلمه انسان .

ومن جهة أخرى ، فإن حديث أبى البركات عن الملائكة واختصاص كل ملك منها بنوع من الموجودات السماوية ، والأرضية من الجمادات كالهواء والماء والرياح والجبال وما إليها ومن النبات والحيوان على اختلاف أنواعها وكثرة أشخاص كل نوع ، أقول ان إثباته للملائكة وان كل ملك موكل بحفظ نوع من أنواع الموجودات ، وكل شخص من أشخاص الأنواع كذلك ، إنما يقريه من التصور الدينى للملائكة الذين هم صنف من مخلوقات الله ، حيث تضمن هذا التصور أيضا أن الملائكة مجندون من قبل الله تعالى بحفظ موجودات العالمين السماوى والأرضى ، فبعضهم مسخر لعبادة الله تسبيحا وتمجيذا وحمدا ، وبعضهم مكلف بحفظ موجودات العالم العلوى وملائكة للجنة وملائكة للنار ، وآخرون لحفظ موجودات العالم الأرضى كما ذكرنا ، وفى ذلك كله ما يثبت عناية الله ورعايته للعالم وموجوداته إما بطريقة مباشرة أو بوساطة الملائكة .

ونشير هنا أن فيلسوفا إشراقيا جاء بعد أبى البركات ، هو شهاب الدين السهروردى قد أفاد كثيرا من هذه الأفكار والآراء والتصورات لأبى البركات ، وبنى عليها وبها نظريته فى الوجود النورانى والتى تمثل لب فلسفته الصوفية الإشراقية .

واذ يثبت فيلسوفنا أبو البركات موجودات عالم السماوات والأرض ، فإنه لم يغفل عن إثبات صنف آخر من الموجودات التى هى مخلوقات لله تعالى وهم الجن .

والذى دفعنا الى ذكر رأى أبى البركات فى هذا الموضوع ، هو أن المسابقين عليه من مفكرى الاسلام لم يهتموا ببحث هذا الموضوع بنفس

درجة اهتمامه به اللهم إلا الامام الغزالي في بعض رسائله . ومن جهة أخرى ، فإن قضية وجود الجن أو عدم وجودهم قضية تثار أحيانا كثيرة بين المفكرين الدينيين وعلماء الدين وبين غيرهم من العلماء والفلاسفة فيما عدا أفلاطون ومن شايعه حيث أثبتوا وجود الجن . والرأى السائد عند هؤلاء العلماء هو إنكار وجود الجن كصنف من موجودات العالم ، وعلى عكس ذلك ، الرأى السائد بين علماء الدين ورجاله . ونجد فيلسوفنا أبو البركات يعقد لبحث هذا الموضوع فصلا قائما برأسه في الجزء الثاني من كتابه « المعتبر » وهو الجزء الخاص بالفلسفة الطبيعية ، ولذلك يضع هذا البحث في نهاية بحثه للحيوان وقبل دراسته للنفس الانسانية .

ويصرح أبو البركات بأنه كان قد اعتنق رأيا مؤداه إنكار وجود الجن ، وعلى ذلك انتقد آراء الذين أثبتوا وجودهم وخاصة أفلاطون وتابعيه في هذا الموضوع . غير أنه عاد فتراجع عن هذا الرأى ، حيث قال بأن التأمل والنظر المستقصى أدى به الى القول بوجود الجن وأنهم نفوس مجردة تحل في أرواح بخارية هوائية لطيفة كما أن النفس الانسانية مجردة روحانية تحل في الروح الحيوانى الذى هو بخار لطيف في بدن الانسان .

ويذكر أبو البركات أن الذين أثبتوا وجود الجن ثلاث فرق :

اولاها : يعتمد أصحابها على ما ورد به الوحي والأنبياء من إخبار بوجودهم وأنهم أشخاص موجودون لا تدركهم أبصارنا في معظم الأوقات .
وأنها أرواح تتشكل بأشكال وألوان وخلق وأقدار محدودة وصور معروفة . وأنهم يتجوؤن الفضاء من ظواهر الأرض وبواطنها ، ولهم معارف تزيد على معرفتنا خصوصا في الغيب وسابق العلم . ولهم قدرة على أفعال يعجز عنها البشر . وأنهم يسمعون ويفقهون ويبصرون ويفهمون وينطقون بلغاتنا وغيرها ويناجى بعضهم بعضا ، ويناجون أرواحنا في نومنا ويقظتنا ، فيخبرون وينذرون ويبشرون ويحذرون ، ومنهم مؤمنون وكافرون .

ويعلق أبو البركات على ملهـب هذا الفريق بقوله ان ما جاء به الوحي والأنبياء هو من المقبولات التى لا نتعرض لردـها ولا نعارض فيها (١٠) .

وأما الفرقة الثانية : فيعتمد أصحابها على ما قال به أهل النظر والحكمة وخاصة أفلاطون وأشياعه . فقد أثبت أفلاطون وجود الجن استنادا الى القسمة العقلية المنطقية الحاصرة لاصناف الحيوان فقال بأن من الحيوان : حيوانا ناطقا غير مائت وهم الملائكة وسكان السموات ، وحيوانا ناطقا مائتا وهو الانسان . وحيوانا مائتا غير ناطق هم السباع والبهائم ونحوها ، وحيوانا غير ناطق وغير مائت وهم الجن .

وعلق أبو البركات على هذا المذهب بقوله إن ما توجبه القسمة المنطقية في الأذهان لا يلزم وجوده بالضرورة في الأعيان .

وأما الفرقة الثالثة ، فإن رجالها يستندون في إثبات وجود الجن والأرواح الى المشاهدة والرؤيا والأخبار الموثوق بها عنهما . ومع هؤلاء قوم من الحكماء الذين يقولون بالعزائم والرقى والتنجيم والرؤيا . وينسب رجال هذه الفرقة الى الجن ما ورد به الوحي والأنبياء ويزيدون على ذلك بقولهم ان الجن يدخلون في أبدان الناس ويتصرفون فيها تصرف الأرواح التي خلقت لها ، ويقهرون نفوسهم ، ويخبرونهم بأشياء ، وينفعونهم ويضرونهم ، ويمرضون الأبدان ويشفونها .

وعلق فيلسوفنا على مذهب هؤلاء بقوله ان الحكم فيما قال به المشاهدون والمخبرون ، كالحكم في غيره من الأخبار التي يعول فيها على المخبرين في كثرتهم وأمانتهم وانتقادهم ، ومدى اتفاق كلمتهم واتساق روايتهم والثقة بهم تكون بحسب ذلك ، معتقدة ومظنونة ظنا قويا وضعيفا (١١) .

ثم يعرض أبو البركات رأيه النهائي في المسألة ، وهو إمكان وجود الجن كنفوس مجردة روحانية حالة في أرواح بخارية لطيفة ، وأن التغير والتبدل والتشكل بالأشكال والصور إنما يكون لهذه الأرواح . وهذه الأرواح متصرفة متجددة ، متغيرة متبدلة ، لا تبقى أبدا على حال واحدة ، ويكون لها ذلك من حيث هي هوائية بخارية ، أما نفس الجنى فواحدة ثابتة لا تتغير ، وهي هويته وحقيقته . والحال في نفوس الجن وأرواحها ،

كالحال في النفوس الانسانية ومحالها التي هي أرواح بخارية لطيفة في الأبدان . فالروح الحيواني الذي في البدن الواحد ، لا يبقى زمانا بشخصه الواحد بعينه ، بل يتحلل ويتبدد بوجوده ، ويستمد بدلا يخلف ما يتحلل ويتبدد ، بالاستنشاق من الهواء ومزجه بما يتصعد اليه من لطيف الأخلط ، فلا يبقى كذلك بغير ذلك ، فهو يستحيل ويفسد ويتجدد بالهواء والأخلط والرطوبة والحرارة والأبخرة المتجددة ، فهو دائم التلاشي والاستبدال ، وإنما الواحد الثابت فينا ، مع اختلاف ما يختلف واستبدال ما يستبدل ، هو النفس لا الروح التي هي محلها . وكذلك في الجن فإن نفس الواحد منها ثابتة واحدة لا تتغير ولا تتبدل ، وإنما يتغير ويتبدل روحه التي هي محل لهذه النفس .

وكذلك ثبت فيلسوفنا امكان اتصال الجن بنفوس البشر وإعلامهم بأخبار ومعلومات في صورة رؤى ومنامات يجدها الانسان محقة في الواقع في يقظته . وكما ان الانسان منا يرى في منامه ما يعرفه ويجده بما يندره ويحذره ويبشره من علم ما سيكون قبل كونه ، ثم تصلق رؤياه في الوجود والحاضر واللاحق ، شهادة يطل بها الشك والارتباب ، فيعلم أن ذلك الاخبار والاعلام والتعريف من مخبر عالم عارف ، ويتيقن من أن ذلك لم يات من شخص من الناس في اليقظة ، فكذلك يمكن لنفوس الجن أن تحصل بنفوس بعض الناس بهذه الصورة وعن هذا السبيل (١٢) .

ونلاحظ أن آراء أبي البركات في الجن ، تتفق الى حد كبير مع وجهة النظر الدينية وما جاء به الوحي والأنبياء بخصوصهم . ذلك أن في القرآن الكريم عشرات الآيات التي تتحدث عن الجن ومن هذه الآيات ما يحمل دلالة صريحة على أن الجن صنف من مخلوقات الله تعالى لهم وجود حقيقي . ويبدو ذلك واضحا في قوله تعالى : « وجعلوا لله شركاء ، الجن ، وخلقهم » (الأنعام : ١٠٠) ، وقوله سبحانه : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » (الذاريات : ٥٦) ، بل انهم أم أمثالنا « وحق عليهم القول

(١٢) أبو البركات : « المستبر » ، ج ٢ ، ص ٢٩٢ - ٢٩٣ ،

ص ٢٩٤ - ٢٩٦ .

في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والانس » (فصلت : ٢٥) • ومن الآيات ما يحمل دلالة صريحة على أن للجن قدرات على إثبات بعض الأفعال والأعمال ، والفعل في ذاته يحمل دلالة على وجود الفاعل لا ريب • ويظهر ذلك في قوله تعالى : « وحشرنا سليمان جنوده من الجن والانس والطير فهم يؤذعون » (النمل : ١٧) ، فهم ياتمرون بأوامره وينفذون ما يريد منهم • وكذلك ما كان من تسخير داود عليه السلام للجن حيث يصنعون له المحاريب والتماثيل والتسودر وغيرها ، وفي ذلك يقول تعالى : « ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه ، ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير • يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات » (سبأ : ١٢ - ١٣) • ومن الجن من يأتي بأفعال خارقة للعادة • ويبدو ذلك في قوله تعالى في قصة سليمان النبي وملكة سبأ ، عندما أراد سليمان عليه السلام أن يكون عرش سبأ ماثلا بين يديه : « قال يا أيها الملأ أئكم يأتيني عرشها قبل أن يأتوني مسلمين • قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين » (النمل : ٣٨ ، ٣٩) •

وفي القرآن آيات تفيد أن الجن يعقلون ويسمعون ويبصرون ويخاطب بعضهم بعضا ، ومن ثم يعلمون بعض المعلومات • ويبدو ذلك واضحا في قوله تعالى لنبيه محمد ﷺ : « وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن • فلما حضروه قالوا انصتوا ، فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين • قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه ، يهدي إلى الحق وإلى صراط مستقيم • يا قومنا آجيبوا داعي الله وآمنوا به ، يغفر لكم ذنوبكم ويجزكم من عذاب آليم » (الأحقاف : ٢٩ - ٣١) • وأوضح من ذلك دلالة ما تشير إليه بعض الآيات من أن من الجن أقواما مؤمنين صالحين ، وآخرين كافرين أشرار ، ومن ثم فهم يعلمون الحق والباطل في الاعتقاد ، والصواب والخطأ ، والخير والشر في الأفعال ، ويبدو ذلك في قوله تعالى : « قل أوحى إلى أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا ، يهدي إلى الرشاد قآمننا به ، ولئن شئت لبرئنا أحدا •

وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا • وأنه كان يقول سفيها على الله شططا » (الجن : ١ - ٤) • وقوله تعالى بلسانهم : « وأنا من الصالحون ومنا دون ذلك ، كنا طرائق قلدا » (الجن : ١١) و « وأنا من المسلمين ومنا القاسطون ، فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا • وأما القاسطون فكالموا لجهنم حطبيا » (الجن : ١٤ - ١٥) •

وأما الزعم بأن الجن يعلمون الغيب فهو زعم باطل ، بدليل قوله تعالى عنهم حين أرهقهم سيدنا داود عليه السلام بالعمل الشاق ، ومات أثناء وقوفه رقيبا عليهم متكئا على عصاه وهم لا يعلمون بموته : « فلما خر تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين » •

ويوم القيامة يحشر الجن مع من يحشر من مخلوقات الله ، ويحاسبون ويكون مصير المؤمنين الصالحين منهم نعيم الجنة ، ومصير الكافرين الأشرار عذاب النار • ونورد هنا آية توضح هذا المعنى كما تشير الى تأثير كفارهم وأشرارهم في نفوس بعض البشر بالغواية والاضلال وانظر في ذلك قول الحق تبارك وتعالى : « ويوم نحشرهم جميعا ، يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس وقال أولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضهم ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا ، قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم » (الانعام : ١٢٨) •

وعلى رأس الكافرين العصاة من الجن يقف إبليس وهو زعيمهم • ويتحدث القرآن عن معصيته وخطيئته الكبرى في آيات كثيرة حيث عصى أمر ربه في السجود لآدم وإن كان قدم مبررات لعدم الانعاز للامر الالهى بالسجود حيث قال بأنه مخلوق من نار وآدم مخلوق من طين ، فكيف يسجد ذو العنصر الأشرف لذى العنصر الأخس • « قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » و « أسجد لمن خلقت طينا » (الاسراء : ٦٠) •

وقد أشار الشهرستاني الى معصية إبليس هذه واعتبرها خطيئة كبرى تشعبت عنها خطايا وشبهات سبعة كلها تمثل استفهامات إنكارية واعتراضات من جانب إبليس ، وأن الكفار من قوم نوح وهود وصالح وغيرهم من الأنبياء حتى محمد ﷺ ، قد نسجوا على منوال اللعين الأول في

إظهار شبهاته ، وحاصلها يرجع الى رفع التكليف عن أنفسهم وجعله
أصحاب الشرائع والتكاليف بأسرهم ، إذ لا فرق بين قول هؤلاء :
« أبشر يهودنا » (التباين : ٦) وبين قول إبليس لله : « أسجد لمن خلقت
طينا » (الاسراء : ٦٠) .

ويرى الشهرستاني أن الشبهات التي أثارها إبليس كالت منبعا
ومصدرا لظهور كثير من الفرق الضالة كالحلولية والتناسخية والمشبهة
وغلاة الروافض ، والقدرية والجبرية والمجسمة (١٢) .

(١٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٤ - ١٩ ،
ط الحلبي ، القاهرة ١٩٦٨م .

الباب الرابع

الخلود

ويشمل :

الفصل الأول : وجود النفس الانسانية

الفصل الثاني : خلود النفس

الفصل الأول

وجود النفس الانسانية

ويحتوى :

أولا : تمهيد

ثانيا : براهين أبى البركات على وجود النفس

ثالثا : بواعثه الى هذه البرهنة

رابعا : حدوث النفس

١ - نقد برهان ابن سينا على حدوث النفس

٢ - برهان أبى البركات على حدوثها

٣ - تعقيب

أولا - تمهيد :

الحديث عن وجود النفس وإثبات هذا الوجود يحقق في نظرنا هدفين : أحدهما إثبات وجود الانسان بإعتباره خليفة الله في الأرض وسيد موجوداتها وهو ما يتصل بمسألة « الوجود » بوجه عام . والثاني ، أنه يعد مقدمة ضرورية لإثبات خلودها ، فكان الحديث عن وجود النفس يتصل بموضوع بحثنا من طرفيه الوجود والخلود . وعلى هذا ، فسوف نقصر حديثنا في هذا الفصل على قدر يتضح به موقف أبى البركات من وجود النفس وبراهينه عليه ثم نتبعه بالفصل الثانى حيث نعرض لموقفه من الخلود .

وقبل أن نعرض لبراهينه على وجود النفس ، يجدر بنا أن نعرض للتراث الذى كان بين يديه خاصا بهذه المسألة . لقد كان أمامه تراث علمي خصب متنوع ، فكان منه ما هو ديني وما هو كلامي ، ومنه ما هو صوفي ، وما هو فلسفي ، ولا شك في أن أبا البركات قد تمثل هذا التراث بوعي تام وفهم عميق ، وسوف نرى عند استعراض براهينه على وجود النفس الى أى مدى أفاد من هذا التراث وتأثر به .

١ - أما التراث الديني ، فيتمثل بصفة خاصة فيما ورد بالقرآن من آيات كثيرة ذات دلالات صريحة على وجود النفس الانسانية التى هي جوهر الانسان وذاته وما هيته ، وأنها تختلف عن البدن من حيث طبيعتها وأفعالها . ويظهر لنا ذلك واضحا جليا في قوله تعالى : « ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه » (سورة ق : ١٦) . وقوله سبحانه : « واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة » (الأعراف : ٢٠٥) ، وقوله عز وجل : « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » (الشمس : ٧ - ٨) . وإيضاحا قوله سبحانه : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » (البقرة : ٢٨٦) . وقوله تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة إرجعي الى ربك واطمئني مرضية » (الفجر : ٢٧ - ٢٨) . ومعلوم عقلا أن المعانى التى تضمنتها هذه الآيات من الوسوسة والذكر والتضرع والالهام والتقوى والفجور ، والتكليف والأمن والطمأنينة وما يشبه ذلك من أحوال وأفعال

لا يمكن أن تنسب الى بدن الانسان ، وإنما تنسب الى نفثه وذاته العاقلة ؛
فهى جوهر الانسان على الحقيقة . ولذلك ورد لفظ النفس فى معاجم اللغة
العربية بمعنى عين الشئ وحقيقته (١) .

هذا ، الى جانب عشرات الآيات الأخرى التى تلحق المسئولية
الأخلاقية والدينية ، والجزاء الأخرى من ثواب وعقاب ، تلحقها جميعا
بالنفس الانسانية ، مما يؤكد وجودها بدرجة لا تحتل الشك .

٢ - وأما عن التراث الفلسفى الخاص بمسألة وجود النفس والذى آل
الى أبى البركات فى عصره فيتمثل فى دراسات الفلاسفة السابقين عليه
وخاصة إخوان الصفا وابن سينا والغزالي فى المشرق وابن حزم وابن باجه
فى المغرب . وقد ترك هؤلاء جميعا تراثا خصيبا يضم كما هائلا متنوعا
من الأدلة والبراهين التى أثبتوا بها وجود النفس الانسانية . فها هم
إخوان الصفا يقدمون براهين وأدلة يستند بعضها الى الرؤى والمنامات
الصادقة التى يراها الأنبياء والرسل والصالحون وكذلك الوحي الذى
يتنزل على الأنبياء والرسل خاصة ، وراوا أن هذه أمور تثبت وجود النفس
فى الانسان كعنصر مغاير للبدن وحواصه ، يتلقى هذه الرؤى وتعاليم الوحي
الساوى (٢) . وبعض أدلتهم الأخرى يقوم على أساس أن النفس حية بذاتها
وأنها أصل الحياة فى كل ما هو حى ، وهى فى الانسان خاصة تقوم
بانتزاع صور المحسوسات من هيولائها وموادها ، وتدرك المعقولات المجردة ،
وتدرك الزمان الماضى ، وتخدس بالمستقبل ، وتتصور ما يمكن أن يقع
فيه قبل أن يقع (٣) . ويلاحظ أن أدلتهم جميعا تجمع فى أصولها بين وجهة
النظر الدينية ووجهة النظر الفلسفية التى تجدها بصفة خاصة لدى كل من
أفلاطون والفيثاغوريين .

-
- (١) انظر محمد بن أبى بكر الرازى : مختار الصحاح ص ٦٧٢ ط ٩ ،
الفيروز آبادى : القاموس المحيط ج ٢ ، ص ٢٥٥ .
(٢) رسائل اخوان الصفا ، الرسالة الرابعة ، ص ١٥٧ ، ط مصر ،
١٩٢٨ م .
(٣) اخوان الصفا : رسالة جامعة الجامعة ، ص ٦١ ، ٧ ، ٧٣ ،
تحقيق عارف تامر ، بيروت ١٩٥٩ م .

وما هو ابن سينا يقدم لنا أكثر من برهان لاثبات وجود النفس وجوهريتها في الوقت نفسه (٤) . وكلها براهين تعتمد في أساسها على الحس والاستدلال العقلي معا . وكان ابن سينا متأثرا في بعض براهينه بأفلاطون وأفلوطين وإخوان الصفا ، فيما عدا دليل واحد كان من إبداع الخيلة السينوية وهو برهان الرجل الطائر أو الانسان المعلق في الفضاء (٥) . ويقدم ابن سينا الى جانب هذا البرهان ، برهانا يسمى بالبرهان الطبيعي السيكلوجي يعتمد فيه على فكرة الحركة الارادية الاختيارية التي تصدر عن الانسان (٦) . وله أيضا برهان الاستمرار الذي يستند فيه الى فكرة أن هوية الانسان وذاته ثابتة في الزمان لا تتغير مهما طرأ على بدنه وأعضائه من تبدلات وتغيرات بالزيادة والنقصان طوال سنوات عمره (٧) . هذا الى جانب برهان الآنا ووحدة الظواهر النفسية ، ويقوم على أساس أن ما يشير اليه كل انسان منا في أفعاله وأحواله ومخاطباته بقوله « أنا » إنما يقصد بها ذاته ونفسه (٨) .

وأما النزالي ، فقد قدم هو الآخر براهين كثيرة لاثبات وجود النفس (٩) . وقد أثبتنا في بحث لنا أن النزالي كان متأثرا في براهينه هذه الى حد كبير ببراهين ابن سينا ، الى جانب ما أضاف إليها من براهين

-
- (٤) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٢١٨ ، ط ٦ ، القاهرة ١٩٦٨ م .
(٥) انظر كتابنا : النفس وخلقها عند فخر الدين الرازي ، ص ٤١ - ٤٢ ، ط ١ ، القاهرة ١٩٨٩ م .
(٦) ابن سينا : الاشارات والتنبهات ، القسم الطبيعي ، النمط ٣ ، ص ٣٢٥ - ٣٣٢ .
(٧) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ٩ ، تحقيق ثابت الفلدي ط ٢ .
(٨) ابن سينا : التعليقات ، ص ٧٩ ، ١٦١ تحقيق د. عبد الرحمن بلوي ، القاهرة ١٩٧٣ م .
(٩) النزالي : معارج القدس ، ص ١٨ - ٢٧ ، ص ٥ - ٥٩ .

من عندنا وخاصة ما يسمى بالبرهان الشرعى (١٠) .

أما فلاسفة المغرب السابقون على أبى البركات أو المعاصرون له ، فإنهم بدلوا جهدا كبيرا أيضا فى البرهنة على وجود النفس الانسانية .
فها هو ابن حزم . الفيلسوف الظاهرى ، يقدم لنا ثلاثة أدلة ، منها اثنان عقليان ، والثالث ذليل ثقلى أو شرعى . أما دليله الأول فيؤلفه من فكرة « الأنا ووحدة الظواهر النفسية » وفكرة استمرار هوية الانسان وثباتها فى الزمان رغم تبدل الجسم وأعضائه . وأما دليله الثانى فيكاد يكون نفس دليل اخوان الصفا الذى يستند الى فكرة الرؤى والمنامات وأنها لا تنسب الى البدن بل الى النفس فى الانسان (١١) . وأما دليله الشرعى فيستند فيه الى قول الله تعالى : « ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت ، ولللائكة بأسطوا أيديهم أخرجوا أنفسهم ، اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق » (سورة الأنعام : ٩٣) . ويرى ابن حزم أن الأمر والخطاب فى الآية موجه الى شئ موجود فى الانسان هو النفس .

أما ابن باجه (ت ٥٣٣ هـ) وقد عاصر أبى البركات زمنا على ما بينهما من بعد المسافة بين المشرق والمغرب ، فقد قسم لنا أيضا دليلين لاثبات وجود النفس . كان فيهما متأثرا بابن سينا ، أحدهما يستند الى فكرة ثبات الهوية فى الزمان ، والثانى يعتمد على فكرة الرجل الطائر عند ابن سينا (١٢) .

كان بين يدي أبى البركات هذا التراث الفلسفى الاسلامى وذاك التراث الدينى ، وكان بين يديه أيضا تراث أجنبى تمثل فى بعض الأفكار لأفلاطون وأرسطو وأفلوطين . وأقول بعض الأفكار لأننا لا نجد لدى هؤلاء اهتماما يذكر بالبرهنة على وجود النفس ، وان كان كل منهم قد

(١٠) انظر كتابنا : الآثار السيئوية فى مذهب الغزالى فى النفس الانسانية ص ٤٢ - ٥٢ ، القاهرة ١٩٩١ م .

(١١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل ، ج ٥ ، ص ٧٤ - ٧٥ ، القاهرة ١٣١٧ هـ .

(١٢) ابن باجه : النفس ، ص ٣٦ تحقيق محمد صغير المعصومى ، دمشق ١٣٧٩ هـ ، رسالة الاتصال ص ١٠٤ تحقيق د . أحمد فؤاد الأهوانى .

إنفاض في إثبات ماهية النفس المجردة وخلودها ، وخاصة أفلاطون الذي خصص محاوره بكاملها لبحث خلود النفس والبرهنة عليه ، هي محاوره « فيدون » .

ثانيا - براهين أبى البركات على وجود النفس :

يمهد أبو البركات لبراهينه على وجود النفس الانسانية ، بأن يوضح لنا أن مفهوم النفس والذات والحقيقة هي بمعنى واحد في كل شيء وكذلك بالنسبة للإنسان . فعندما أقول نفسي ، فإنما أعني ذاتي وهنويتي وحقيقتي التي أعبر عنها جميعا بقولى « أنا » . فنفس أى شيء هي ذاته وحقيقته . ونلاحظ أنه لا يقدم براهينه على وجود النفس بطريقة مباشرة ، فقد كان بخلاف ابن سينا والغزالي ، أكثر ميلا إلى العزوف عن تقديم براهين عقلية مباشرة على وجود النفس ، وإنما يشير إليها بطرف خفى ويثبتها في آرائه وأفكاره المتصلة بدراسته للنفس بوجه عام . ومن ثم فقد كان هناك صعوبة ما في استخلاص أدلته وبراهينه هذه . ولعل أهمها التي أمكن استخلاصها والوقوف عليها ، تتمثل فيما يلي :

١ - برهان البداهة والشعور الأولي :

ويستند هذا البرهان الى فكرة شعور كل إنسان بنفسه وذاته شعورا بديهيا أوليا ينتفي معه كل شك في وجود هذه النفس أو الذات ، ويكون التعبير الظاهري عن هذه الحقيقة اليقينية المشعور بها ، من خلال تعامله ومفروضاته مع الآخرين . ذلك أن كل إنسان يستعمل في مفاوضاته مع الآخرين لفظه « أنا » أو الضمائر الدالة عليها . وليس يعنى أحد بلفظه مالا يتصوره ويفهمه بذهنه . فما من أحد يقول نفسي ونفسي في مقاضاته ويشير به إلا الى ذاته وحقيقته ، فإنه يقول فرحت نفسي وتألمت نفسي ، ولا فرق عنده بين ذلك وبين أن يقول فرحت وتألمت . وكذلك يقول علمت نفسي وجهلت كما يقول علمت وجهلت ، بل لا فرق عنده بين أن يقول نفسي وذاتي وبين أن يقول أنا . وما من أحد يعتقد أنه شيء ونفسه شيء آخر ، فإنه إذا قال تألمت نفسي ليس يعتقد أن المتألم أحد

آخر غير إذا راجع فكره أدنى مراجعة وحقق تصور ما يقوله . فحقيق أن يكون هذا هو المفهوم الأول من لفظة النفس ، وهى بحسب هذا المفهوم عند كل متلفظ بهذا اللفظ بيئة الوجود فليس أحد من الناس محتاجا فى اثبات وجود نفسه الى حجة ، فمن هو الذى يشك فى أنه موجود حتى يبين له ذلك بحجة ، وكيف ولا شئ عنده أبين من وجود ذاته . فانا إذن موجود كنفس وكذات ، وأدرك بهذه البدهة الشعورية كوني كذلك . ومعنى هذا أن النفس أو د الانا ، تشهد بذاتها على وجود ذاتها دون أن تشعر بأدنى درجة من التزييف فى هذه الشهادة (١٣) .

ونلاحظ أن هذا البرهان لأبى البركات يعتمد على فكرتين أساسيتين : إحداهما سيكولوجية هى فكرة الشعور الأولى البكر الذى به يشعر الانسان بوجود نفسه وذاته ، شعورا نفسيا باطنيا عميقا لا يشاركه فيه سواه . والثانية هى وعى الانسان الدائم بوجوده دون أن يحتاج للتحقق من هذا الوعى عنده الى حجة أو برهان ، ويكون تعبير الانسان عن حقيقة هذا الشعور وذلك الوعى وموضوعهما ، من خلال مقاضاته وأحاديثه مع الآخرين بما ينسبه الى ذاته ونفسه من أفعال وأحوال فى الماضى والحاضر والمستقبل .

ومن جهة أخرى ، فقد كان أكثر الناس تأثرا بدليل أبى البركات هذا ، فخر الدين الرازى فيلسوف الأشاعرة ، فقد أخذ بأفكار أبى البركات فوسمها وهذبها وبنى بها وعليها برهانا مماثلا لاثبات وجود النفس ، ودفع كل ما يمكن أن يثار من اعتراضات على هذا البرهان ، ليكون حقيقا بإثبات ما وضعه لاثباته وهو وجود النفس (١٤) .

(١٣) أبو البركات ، المعتبر ، ج ٣ ، ص ٣٠٠ - ٣٠١ .
(١٤) انظر الفخر الرازى : الأربعون فى أصول الدين ص ٢٦٤ ،
المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٢٢٤ ، المطالب العالية ص ٦٣٧ مخطوط
برقم ١٩٨٣ علم كلام بدار الكتب المصرية .

٢ - برهان إدراك النفس لذاتها دائما :

هذا البرهان يقوم على أساس أن النفس تدرك ذاتها ووجودها إدراكا مباشرا ، وهذا الإدراك حاضر عندها لا يغيب عنها أبدا سواء في حالة إدراكها لكل مدرك سواها ، وفي كل فعل تفعله ، أو في حالة تخليها عن كل مدرك حسي أو عقلي . ويختلف هذا البرهان عن البرهان السابق ، في أن هذا البرهان يستند إلى فعل الإدراك الذي هو فعل عقلي خالص . من حيث تدرك النفس ذاتها ووجودها مع كل إدراك آخر للمدرك سواها ، وحتى إذا تخلت عن كل مدرك آخر أيا ما كان نوعه ، أما البرهان السابق فيقوم على أساس الشعور البدني الأولي ، وفرق كبير بين الإدراك العقلي والشعور ، فهذا أمر نفسي وجداني ، وذاك ذهني عقلي .

ويشير أبو البركات إلى هذا البرهان بقوله بأن معرفة الإنسان بنفسه التي هي ذاته وحقيقته ، وجودها ، أسبق وأقدم من معرفته بكل ما يعرفه ، وهذه المعرفة أشد يقينا عنده من كل ما سواها من المعارف والمدركات ، فإنك لو فرضت إنسانا خلا بنفسه عن كل مرئي ومسعود ومدرك من المدركات الحسية أو العقلية ، لقد كان إدراكه وشعوره بنفسه له موجودا وعنده حاضرا لا يغيب عنه ، بل إنه في كل فعل يفعله الإنسان يكون واعيا بذاته مدركا لوجودها ويدل بلفظه عليها مع دلالاته على الفعل حيث يقول : فعلت كذا وصنعت كذا وفهمت كذا ، وهو بهذا يدل على ذاته . ومن ذلك يترقى في الدلالة على معرفة ذات من يخاطبه ، فشعور الإنسان بنفسه وإدراكه ووعيه لذاته يتقدم على شعوره بغيره وإدراكه له ، لكن معرفته التامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء (١٥) .

ومن اليسير علينا ملاحظة أن أبا البركات قد ضمن هذا البرهان نفس الفكرة التي أقام عليها ابن سينا من قبل أحد براهينه على وجود النفس وهو برهان الرجل الطائر أو الإنسان المعلق في الفضاء ، وهو نفس البرهان الذي أخذ به الغزالي متابعا فيه ابن سينا . والبراهين الثلاثة تقوم على فكرة واحدة تقريبا هي أن إدراك الإنسان لذاته ووجوده

إنما هو ادراك حاضره له دائما مهما غفل عن ادراك كل شيء آخر حتى جسمه وأعضائه ، مما يدل على أن الذات التي هي النفس موجودة وأنهما شيء غير هذا البدن (١٦) . غير أن أبا البركات يضيف الى هذه الفكرة فكرة أخرى حيث يقول بأن إدراك الانسان لذاته ونفسه لا يكون في حالة غفلته عن كل مدرك فحسب ، بل هو ادراك يصاحبه في كل فعل يفعله وعند إدراك أي شيء آخر يدركه ، وأنه عندما يقول فعلت وصنعت فإنما يدل على ذاته الفاعلة مع دلالة على الفعل والمفعول .

٣ - برهان ثبات الهوية في الزمان :

هذا البرهان لأبي البركات يثبت وجود النفس ومغايرتها للبدن معا . ويعتمد على التأمل الذاتي والتذكر . ويقوم على أساس أن حقيقة الانسان وجوهره لا يتمثل في هذا البدن الذي يعتريه التغير والتبدل بالزيادة والنقصان طوال سنوات عمره ، حيث يكون جسمه صغيرا وهزيلا حيناً وكبيراً ومسميناً حيناً آخر ، وتبقى هوية الانسان ثابتة حيث يظل هو هو رغم التغير والتبدل المتجدد المستمر الطارئ على بدنه ، فثبات هويته لا شك يرجع الى وجود شيء آخر ثابت لا يتغير هو النفس التي هي جوهر ثابت مبدئ سنوات العمر .

ويشير أبو البركات الى هذا البرهان قائلاً بأنه اذا ارتقى الانسان في معرفته قليلاً ، عرف بدليل النظر أولاً قأولاً من نفسه معرفة : معرفة ، فأول ذلك حيث يرى جسمه صغيراً وكبيراً ، مهزولاً ومسميناً ، ويرى أنه هو هو في كلتي الحالتين ، فيعلم أن نفسه غير جسمه الذي يرى ، ثم قد يقطع منه عضو ، ويعلم مع ذلك أنه هو هو ، فيعلم أن العضو المقطوع ليس من جملة هويته وذاته التي يشعر بها ، ويقيس على مثله في كل عضو أيضاً ، فإنه يجد مثل العضو الآخر عظماً ولحماً وعصباً وعرقاً ،

(١٦) انظر ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، الفن ، مقالة ١ ، فصل ١ ، ص ١٣ ، وقارنه بالغزالي : معارج القدس ، ص ١٨ - ١٩ ، ففتح الروح والتسوية ، ص ٤٢ .

فيكون كل ما يعرفه من ذاته بعد ، الأنية المطلقة والهوية التي ما هيتهما غير محققة بنظر علمي ودليل برهاني (١٧) .

وهذا البرهان أيضا يشبه برهان الاستمرار الذي نجده عند ابن سينا والذي نسج الغزالي على منواله برهانا على وجود النفس وجوهريتها ومغايرتها للبدن (١٨) . وكذلك نسج على منوال هؤلاء جميعا فخر الدين الرازي ، من بعد حيث قدم برهانا مماثلا وإن كان يفوق في تفاصيله ونسقه ما لدى سابقه ، وإن كانت النتيجة واحدة وهي أن البرهان يحقق اليقين الذاتي والموضوعي لوجود النفس الى جانب إثبات تغاير ماهيتها عن طبيعة البدن (١٩) .

٤ - برهان النفس مصدر جميع الأفعال والادراكات الانسانية :

يقيم أبو البركات هذا البرهان على فكرتين : إحداهما ، هي أن كل الأفعال والادراكات المختلفة الصادرة عن الانسان لابد لها من أصل ومبدأ ومصدر تصدر عنه بالضرورة ، وإنكار هذا الأصل أو المصدر إنكار لهذه الأفعال والادراكات وهو مالا يقول به عاقل . والفكرة الثانية هي أن هذا الأصل والمصدر واحد في الانسان هو ذاته ونفسه التي هي حقيقته وهويته ، واذن فالنفس موجودة .

ويعبر عن هذا البرهان بقوله إننا نشعر من أنفسنا شعورا محققا أن الواحد منا هو الذي يبصر ويسمع ، ويفكر ويتفكر ، ويتذكر ويتذكر ، ويشتهي ويكره ، ويرضى ويغضب ، وأن ذاته وإنيته واحدة هي هي في كل فعل ، لا غيرية فيها . فإذا قال المشاؤون وابن سينا خاصة بأن هذه الأفعال والادراكات المتكثرة والصادرة عن الانسان إنما تصدر عن قوى كثيرة في البدن غير النفس ، فإن أبا البركات يرفض ذلك ويراه باطلا

(١٧) أبو البركات : المعتبر ، ج ٣ ، ص ٣٠٦ .

(١٨) انظر ابن سينا : رسالة في القوى النفسانية ، ص ٧ - ٩ ،

وقارن بالغزالي : معارج القدس ، ص ١٨ ، ص ٢٧ - ٢٨ .

(١٩) انظر كتابنا : النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي ،

ص ٨٣ - ٨٦ ، القاهرة ١٩٨٩ م .

من حيث أن كل إنسان يشعر شعورا محققا ويدرك إدراكا يقينيا أنه بذاته الواحدة ونفسه هو قاعل هذه الأفعال جميعا ، وأنه يعبر عن كل فعل بقوله أنا فعلت كذا . . ولا يمكن أن يكون أنا هنا تعبيرا عن قوى كثيرة ، لأن الأعيان المتعددة لا وحدة لها في أنفسها ، وشيئان لا يكونان بالذات شيئا واحدا فالقول بوحدة الكثيرين والأغيار ، إنما هو غفلة من قائله ، وتجزيف في قوله ، وغلط وتحريف في تفهم ما يقال له .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يمكن أن تكون هذه القوى المتكثرة في الشخص الواحد منا ، هي ذاته الواحدة التي يشعر بها ، لأنه على فرض وجود هذه القوى ، وذاتي واحدة ، فهي لا محالة تكون إحدى هذه القوى . فإن كانت ذاتي هي إحدى هذه القوى ، وكانت هذه القوة هي الفاعلة فالفاعل إذن غير ذاتي . لأن القوة الباصرة مثلا ، إذا كانت هي التي تبصر وهي غيري ، أعني غير نفسي وذاتي ، فغيري هو الذي أبصر لا أنا ، لكنني أشعر وأعرف وأعلم علما يقينيا سادقا أنني أبصر وأسمع وأقول وأفعل . وإن كانت القوة الباصرة تبصر وتنقل إلى الشيء المبصر ، فأبصره بها وفيها ، فهي إذن مجرد آلة قابلة لا فاعلة ، فهي محل لأبصارى وهيولى لا قوة فاعلة . وكذلك الحال في كل القوى الحسية الظاهرة والباطنة التي قالوا بها ، فيكون الباصر السامع العاقل المدرك الفاعل القائل الذي أعرفه وأشعر به على سائر الأقسام هو أنا ، أعني نفسي التي هي ذاتي وهويتي ، وما سواها مما يقال له قوى ، إنما يكون إما حامل أو موصل ، كالعين والروح الباصرة التي فيها ، ولا يلزم تكثر الذوات الفعالة والقوى التي قال بها المشاؤون (٢٠) .

وكان أبو البركات قد أبطل مذهب ابن سينا في تكثر القوى المدركة والفاعلة ، الظاهرة والباطنة في الإنسان ، وأثبت أن النفس هي الفاعلة المدركة بكل أنواع الإدراكات والأفعال وأن هذه القوى ليست

إلا آلات تستخدمها النفس في تحقيق أفعالها وإدراكاتها ، وأن الفعل والادراك أيا ما كان ، إنما هو للنفس بالذات وعلى الحقيقة (٢١) .

ويدعم أبو البركات برهانه هذا ، بالاستدلال على وحدانية المبدأ والمصدر الذى يصدر عنه أفعال الانسان جميعا ، وأنه هو النفس . ذلك أنه من المعلوم أن الانسان يشعر مع شعوره بذاته أنها واحدة ولا يشعر من ذاته بكثرة البتة . فكل واحد يشعر بوحدة ذاته مع اختلاف أزمنتها وحالاته ، وكل فعل ينسبه الى ذاته إنما ينسبه الى الذات التى يشعر مع شعوره بأفعاله أنها واحدة . وهذا أمر تتحققه من كل فعل ومع كل فعل تفعله وتشعر بأنك فعلته ، فتعلم من ذلك أن مبدأ هذه الأفعال فى شخصك واحد لا محالة هو أنت ، سواء كان ذلك الواحد الذى هو النفس يفعل هذه الأفعال بذاته وأولا ، أو يكون له فيها وسائط وآلات وأدوات بعد أن يكون مرجعها اليه وصدورها عنه ، ولا يشك انسان فى هذا ، فيما يشعر به من أفعاله . فثبت بهذا وجود مبدأ واحد ومصدر واحد لجميع ما يصدر عن الانسان من أفعال وإدراكات ، هو النفس (٢٢) .

وقد حظى هذا البرهان باهتمام كبير من جانب أبى البركات ، ذلك أنه بعد أن يعرض له ، يدفع كل ما يمكن أن يثار ضده من اعتراضات ، ويبطل ما قد يثار بإزائه من شكوك . وإيا ما كان الأمر ، فإن هذا البرهان يثبت وجود النفس على أساس من أفعالها وأحوالها ، ويصل به أبو البركات ، الى اليقين الموضوعى بوجود النفس وهو ذلك اليقين الاستدلالي الذى يعتمد على مقدمات تلزم عنها نتائج تفضى الى المطلوب . كما يصل به الى اليقين الواقعى الذى يعتمد على موضوعات التجربة المباشرة ومعطيات الواقع الملموس .

ومما تجدر الإشارة اليه ، أن هذا البرهان لأبى البركات ، يختلف عن برهان « الأنا ووحدة الظواهر النفسانية » عند ابن سينا . ذلك أن ابن سينا فى حديثه عن قوى الحس والادراك الظاهرة والباطنة ، قد نسب

(٢١) المصدر السابق ، ص ٣١٣ - ٣١٨ .

(٢٢) أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣١٩ .

الى كل قوة منها فعلا خاصا وادراكا خاصا بها ، وصور علاقة النفس بهذه القوى على أساس أن النفس توحد هذه الادراكات والأفعال وتجمع بينها وتنظمها وتنسقها لا غير (٢٣) . أما أن تكون النفس هي المدركة الفاعلة لما تفعله ، وتدركه هذه القوى من جزئيات محسوسة وجسمانيات بصورها المادية أيضا ، فلا ، لأن ابن سينا قصر مهمة النفس بذاتها على إدراك المعقولات المجردة والكلليات العقلية فقط ، وذلك استنادا الى أصل هام عنده هو أن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد .

أما أبو البركات ، فإنه يرفض هذه الآراء لابن سينا ، ويرجع كل فعل وادراك الى النفس بذاتها على الحقيقة . ويؤكد بأدلة وبراهين - لا مجال لذكرها هنا - أن النفس الفاعلة لكل ما يصدر عن الانسان من أفعال ، وهي المدركة لجميع المدركات من الجزئيات والكلليات ، والمجردات والمحسوسات ، وأن هذه القوى التي اعتبرها ابن سينا فعالة مدركة ، ليست إلا مجرد آلات وأدوات مختلفة تستخدمها النفس أحيانا في تحقيق بعض أفعالها وإدراكاتها . بل إن البدن كله آلة للنفس في جملة أفعالها ، وواحدا واحدا من أجزائه من الأرواح الحيوانية والأعضاء ، لصنف صنف من أفعالها ، فإنك اذا نظرت ، وجدت أن بعض الأفعال تكون للنفس بذاتها ومن أجل ذاتها وإن كان للبدن آلية فيها كالادراكات العقلية والمعارف المعنوية الحكيمة . وبعضها من أجل البدن وإن كانت النفس هي الفاعلة لها ، مثل التصرفات الغذائية ، والحركات الإرادية في طلبها . والهرب من المفسدات الطارئة على البدن . وبعض الأفعال الأخرى مشتركة بين النفس والبدن ، لهما بجهة ، وله بجهة أخرى ، وهذا مثل الادراكات الحسية الظاهرة ، فإنها من حيث تفيد معرفة كمالية ، تختص بالنفس ، ومن حيث تطلب بها منافع البدن ودفع مضاره ، تختص به ، وهي نافعة في هذا وذلك (٢٤) .

(٢٣) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، الفن ٦ ، مقالة ٤ ، ص ١٤٥ - ١٥٠ ، الانشارات ، القسم الطبيعي ، النمط ٣ ، ص ٣٤٦ - ٣٥٧ .
(٢٤) أبو البركات : المعيار ، ج ٢ ، ص ٣٤٥ - ٣٤٨ .

تلك كانت أهم البراهين التي أشار إليها أبو البركات لاثبات وجود النفس ، ويثبته في ثنائيا دراسته للنفس ، والتي أمكن لنا استخلاصها من هذه الدراسة . وبعد أن يثبت وجود النفس ، نجده يشرح في دراسة ما هيتهما ، فيعرض لمذاهب السابقين ويفندها ، ثم يثبت هو بأدلة من عنده أن النفس ليست جسما من الأجسام ، ولا مما يتقوم بجسم ، وليست عرضا في البدن الذي قوامه بها ، ولا هي الروح الحيوانى ولا الدم ولا المزاج وإنما هي جوهر قائم بنفسه مجرد روحانى ، ومع ذلك نجده يعرض لحجج القائلين بتجرد النفس وينتقدها واحدة بعد الأخرى ، ثم يمرض أدلته هو ليثبت مذهبه في تجرد النفس وجوهريتها وروحانيتها .

ولا حاجة بنا الى استعراض آرائه في هذا المجال ، فذلك مما لا يتصل اتصالا وثيقا بموضوع دراستنا فيما نعتقد . وحسبنا أننا عرضنا لمذهبه في اثبات وجود النفس وبراهينه عليه لاتصال ذلك بقضية الوجود عنده .

ثالثا - بواعث أبي البركات الى هذه البرهنة :

يمكن القول بأنه كانت هناك عدة دوافع أو بواعث جعلت أبا البركات حرصا على الإشارة الى هذه البراهين التي أثبت بها وجود النفس ، رغم أنه صرح في بداية دراسته لهذه المسألة بأن وجود النفس أمر بدى لا يحتاج الى دليل أو برهان .

وأهم هذه البواعث في نظرنا ما يلي :

١ - الباعث المنهجي :

ويتمثل في أن المنهج الفلسفى الدقيق يقتضى الفكر أن يبدأ بإثبات وجود الشيء ، إذا كان وجوده مما يعسر ادراكه على الأذهان والعقول ، قبل أن يشرع في بحث الأمور والمسائل المتصلة بهذا الشيء . ولما كان أبو البركات قد أهتم في فلسفته بدراسة النفس اهتماما فائقا يتجاوز في بعض نواحيه اهتمام فلاسفة الاسلام السابقين عليه ، مستخدما في ذلك منهج الاعتبار الذى يقوم على النظر العقلى الحر والتأمل الذاتى ، فقد كان

ولابد من أن يبدأ بالحديث عن وجود النفس والبرهنة عليه ، إذ ليس من المعقول الخوض في دراسة النفس دراسة مستفيضة تتحقق لنا بها معرفة تامة ، مالم يثبت لنا أولا وجودها .

صحيح أن أبا البركات قد صرح بأنه ليس أحد من الناس محتاجا في إثبات وجود نفسه الى حجة ، لأنه لا شيء عنده أبين من وجود نفسه وهو أمر بديهي ، لكنه ربما استدرك وعرف أن البعض قد يرفض الاعتراف بمثل هذه البديهيات الأولية ومن ثم فإنهم ينكرون وجود كل ما لا يقوم عليه دليل قاطع وبرهان عقلي يثبت وجوده . وعلى ذلك راح فيلسوفنا يشير الى هذه البراهين ، يوجز القول في بعضها ، ويفصل القول في البعض الآخر . على ما أوضحناه .

وما يتصل بهذا الباعث أيضا ، هو أن البرهنة على وجود النفس ، أصبحت كما أراد لها ابن سينا أن تكون ، عرفا فلسفيا أو نهجا لا غضاضا في أن يتبعه الفلاسفة طالما وجدوا أن في اتباعه إثراء لمذاهبهم ودعما لأرائهم الأخرى التي يقولون بها في دراستهم للنفس . وقد اتبع أبو البركات هذا المنهج وإن كان لم يفصح عن ذلك ولم يصرح به .

٢ - الباعث المذهبي :

ولهذا الباعث جانبان : أحدهما ، أن فيلسوفنا يقر بخلود النفس ، وأنها لا تفسد كما يفسد البدن بالموت . وأن لها مراتب وأحوالا في عالم الخلود وفقا لما حصلته من علم ومعرفة واعتقادات وعمل وأفعال ، على ما سنرى في موضعه من البحث ، فكان برهنته على وجود النفس بمثابة توطئة أو مقدمة ضرورية لإثبات خلودها ، إذ ليس من المعقول ولا منطقيا أن تثبت خلود النفس مالم يثبت لنا وجودها أولا بالدليل والبرهان . والجانب الثاني ، هو أن أبا البركات قد أراد بهذه البراهين أن يدحض دعاوى بعض مفكرى الاسلام السابقين عليه ، في إنكارهم وجود النفس أو اعتبارها جزءا من البدن ، أو قولهم بأن الانسان على الحقيقة هو هذا البدن المشاهد المحسوس لا غير . ومثل هذه الدعاوى تقضى بالضرورة الى إنكار خلودها ، وهو ما لا يتفق ومذهب أبى البركات في وجود النفس وخلودها . وأصحاب هذه الدعاوى هم بعض المتكلمين من المعتزلة أمثال

أبى الهزبل العلاف وإبراهيم النظام وبشر بن المعتمر وأبى على الجبائى ،
ومن الأشاعرة أمثال أبى الحسن الأشعرى وأبى بكر الباقلانى ، ومنهم
أيضا السلفيون الذين يأخذون بظواهر النصوص الدينية ، وكذلك
الفيلسوف الظاهرى ابن حزم (٢٥) .

٣ - الباعث الدينى :

ربما يقع فى ظن البعض أن فى الحديث عن باعث دينى عند
أبى البركات هو من فاسد القول باعتبار أنه كان يهوديا ثم اسلم فى
أواخر عمره . لكننا ندحض هذا انظن ونبطله بما ذكرناه فى بداية بحثنا
هذا من أن إسلامه لم يكن تقية من ضرر يلحق به ، ولم يكن كذلك مرغما
عليه بتأثير سلطة سياسية أو دينية ، ولا كان إسلامه ظاهريا ، وإنما كان
إسلامه بإرادته الحرة وعن بحث ونظر مستفيض فى شريعة الإسلام
وتعاليمه وأصوله أدى به فى النهاية الى اعتناقه طوعية . وعلى هذا ،
فليس من المستبعد فى نظرنا أن يكون قد برهن على وجود النفس اتساقا
مع منهج الاعتبار الذى انتهجه فى بحوثه الفلسفية ، واتقانا ودعما للحقائق
الإيمانية والموضوعية والعلمية التى ورد بها القرآن فى هذا المجال ، وهى
تلك الحقائق التى تثبت وجود النفس الانسانية وكونها مناط التكليف
ومحط المسئولية والجزاء ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، فإن الخلود أو المعاد بالمصطلح الدينى ، كحقيقة
ثابتة مؤكدة ، لا يمكن أن يستقيم مفهومه إذا اعتبر الانسان هو هذا الجسد
فقط . وقد أشرنا فى بداية هذا الفصل الى الآيات القرآنية ذات الدلالات
الصريحة على وجود النفس فى الانسان ، وأن الأحوال النفسية والادراكات
والاعتقادات والأفعال التى تصدر عن الانسان ، إنما مصدرها جميعا هو
النفس لا البدن .

(٢٥) انظر الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٢٦ - ٢٨ ،
د. محمد أبو ريذة : إبراهيم النظام ص ٩٩ ، القاهرة ١٩٤٦م ، د. أحمد
صبحى : فى علم الكسلا ، ج ١ ، ص ٢١١ ، ٢٧٢ ، ٢٩١ ، ابن حزم :
الفصل ، ج ٥ ، ص ٦٥ ، د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين ،
ج ١ ، ص ١٨٧ .

رابعاً - حدوث النفس :

كان لمفكرى الاسلام وفلاسفته ، فيما يخص قدم النفس وحدوثها ، اتجاهان رئيسان :

الاتجاه الأول ، سار فيه القائلون بقدم النفس ، ومعظمهم من القائلين بأن النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني . وأصحاب هذا الاتجاه شعبتان : إحداهما تضم القائلين بقدم النفس وأزليتها قدماً مطلقاً ويمثلهم الحرثانيون وأبو بكر بن زكريا الرازي ، والزنادقة وبعض الروافض . وهم متأثرون في هذا المنحى بأفلاطون وبعض العقائد والديانات الشرقية القديمة . والشعبة الثانية ، تضم القائلين بقدم النفس قدماً نسبياً ، بمعنى أن لها وجوداً سابقاً على تعلقها بالبدن ، لكنها مخلوقة لله تعالى ، ويمثل هؤلاء بعض المعتزلة مثل أحمد بن خابط وفضل الحداثي وأحمد بن يانوش ، وكذلك اخوان الصفا (٢٦) .

وأما الاتجاه الثاني ، فقد سار فيه القائلون بحدوث النفس . وهم يمثلون أغلبية مفكرى الاسلام وفلاسفته . وهم ثلاث شعب : الأولى ، قال أصحابها بأن النفس حدثت قبل حدوث البدن بعمدة ، وهو مذهب الصوفية وأهل الحديث والأثر وكثير من المتكلمين وابن حزم . والثانية ، قال أصحابها إن النفس تحدث بعد حدوث البدن بعمدة ، ويمثلهم أبو حفص عمر السهروردي ثم ابن قيم الجوزية من بعد . أما الشعبة الثالثة ، فقد ذهب أصحابها إلى أن النفس تحدث عند حدوث البدن أو مع حدوثه وتنام استعدادها لتعلقها به ، لا قبل ذلك ولا بعده ، ويمثل هؤلاء جمهور فلاسفة الاسلام (٢٧) .

(٢٦) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ١٠٣ ، ١١٣ ، الفخر الرازي : المطالب العالمة ، ص ٤٢٤ - ٤٢٦ مخطوط ، بيتيس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ٤٠ ، ٦٠ من الترجمة العربية .
(٢٧) انظر ابن سينا : النجاة ، ص ١٨٦ ، الغزالي : معارج القدس ، ص ٨٤ ، ٨٩ ، السهروردي : هياكل النور ، ص ٥٤ - ٥٦ ، ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٣٣ .

: وسوف نرى أن فيلسوفنا أبا البركات كان من رجال هذه الشعبة ، متفقاً في ذلك مع سابقيه من الفلاسفة وخاصة ابن سينا والغزالي ، ومع لأحقيه منهم وخاصة السهروردي المقتول وابن رشد .

والذي تجدر الإشارة إليه هنا ، هو أن أبا البركات قبل أن يعرض لمذهبه في حدوث النفس ، يعرض كمادته لمذاهب السابقين عليه في هذه المسألة ، فيعرض حجج القائلين بقدم النفس ويفندها جميعاً ويبطلها ومن ثم يبطل القول بقدم النفس (٢٨) . ثم يعرض لأدلة وحجج القائلين بحدوثها وينتقدونها أيضاً لا لأنه يعتقد بخلاف ما يعتقدونه من حدوثها وإنما لأنه وجد أن هذه البراهين قاصرة عن اثبات ما وضعوها لاثباته وهو الحدوث (٢٩) ، ويركز نقده على دليل الحدوث لابن سينا ، وهو نفس الدليل الذي أخذ به الغزالي متابعاً فيه ابن سينا متابعاً تامة وإن كان قد بذل جهداً في دفع الشكوك والاعتراضات التي يمكن أن تثار ضده هذا الدليل (٣٠) .

وسوف نكتفي هنا بعرض دليل ابن سينا ، ونقد أبي البركات له ، ثم نعرض لدليل أبي البركات على حدوث النفس ونعلق عليه بما نراه .

١ - نقد برهان ابن سينا على حدوث النفس :

يتلخص برهان ابن سينا على حدوث النفس في القول بأنه لو كانت النفس قديمة أي موجودة قبل تعلقها بالأبدان ، فإنها تكون في القدم إما واحدة أو كثيرة ، وباطل كونها في القدم ذاتاً واحدة ، أو ذوات كثيرة قبل تعلقها بالأبدان ، وإذن فوجودها قبل الأبدان محال ، فثبت تقيضه وهو أنها حادثة (٣١) . وواضح أن البرهان هو برهان الخلف أو إثبات خطأ النقيض .

ويستدل ابن سينا على صحة مقدمات برهانه ، بقوله أما بطلان كونها واحدة في القدم قبل تعلقها بالأبدان ، فلأنها لو كانت كذلك ، فهي إما

١٠ (٢٨) انظر أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣٧١ - ٣٧٥ .

(٢٩) المصدر السابق ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٣٠) انظر كتابنا : الآثار السينوية في مذهب الغزالي ، ص ١٣١ -

١٤٥ ، القاهرة ١٩٩١م .

(٣١) ابن سينا : النجاة ص ١٨٣ .

تتكرر عند التعلق بالأبدان أو لا تتكرر ، ومحال أن تتكرر عند التعلق لأنها جوهر مجرد لا مادي وما هو كذلك لا يتكرر لأنه لا عظم له ولا حجم ولا مقدار . وإن لم تتكرر ، كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ، ولو كان كذلك ، لكان ما يعلمه انسان ما ، يعلمه كل انسان ، وما يجهله انسان ما كزيد يجهله كل انسان كعمر وغيره ، وهذا ظاهر البطلان . فقد ثبت بطلان النفس قبل التعلق بالبدن واحدة .

وأما بطلان كونها كثيرة في القدم قبل التعلق بالأبدان ، فلأنها لو كانت كذلك ، فلا بد أن تكون كل واحدة منها متميزة عن الأخرى مغايرة لها ، والتمايز يكون إما بالماهية والصورة ، أو بلوازمها وعوارضها التي تنسب الي قابل الماهية وهو البدن . وكل ذلك قبل التعلق محال . لأن النفوس الإنسانية متحدة بالنوع والماهية وصورتها واحدة ، فلا تمايز اذن بهما . وتمايزها بالعوارض محال أيضا لأن العوارض تحدث بعد التعلق بالمادة التي هي البدن لا قبله ، فقبل التعلق لا مادة ولا بدن ، فلا عوارض . واذن فلا تمايز بينها في القدم بأي وجه ، فبطلت كثرتها في القدم قبل التعلق بالأبدان . وكذلك باطل كونها في القدم متكررة في أبدان أخرى ، لأن هذا قول بالتناسخ ، والتناسخ باطل .

وإذ بطل كون النفوس واحدة أو كثيرة في القدم قبل التعلق ، وهما الفرضان المذكوران المحصوران في مقعدة البرهان ، فقد بطل كون النفس موجودة قبل البدن ، وثبت نقيضه وهو أنها حادثة ، تحدث عند حدوث البدن (٣٢) .

وينتقد أبو البركات هذا البرهان ، فيشكك في مقدماته وينقض بعضها . فقيما يخص ما استند اليه ابن سينا في بطلان كون النفس في القدم واحدة ، من استحالة تجزئها وتكثرها عند التعلق بالأبدان ، لأن الواحد المجرد لا ينقسم ولا يتجزأ ، نجد أبا البركات يشكك في هذه المقعدة

(٣٢) انظر ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، الفن ٦ ، مقالة ٥ ، فصل ٣ ، ص ١٩٨ - ٢٠٠ ، النجاة ، ص ١٨٣ - ١٨٤ ، رسالة أضخوية ، ص ٨٩ - ٩٠ .

بقوله إنه قول غير مسلم ، ولا يقف عنده بحث الناطقين ، فإنه لم يثبت
بدليل ، ولا هو ثابت بنفسه ولا مسلم في أولية العقل أن كل ما ليس بجسم
ولا جسماني لا يتجزأ ولا يتكرر ، فهي مقدمة غير بيّنة بنفسها ، ولا هم
يبتوها بحجة حتى يحتاجوا بها ، ولم يثبتوا بدليل أن كل ما ليس بجسم
لا يتجزأ .

وأما استناد ابن سينا إلى بطلان تكررها في القدم ، لكونها واحدة
بالنوع والماهية ، فلا تتكرر بنواتها ولا تمايز ، وإنما بتكرار الأبدان ، فإن
أبا البركات ينقض هذه المقدمة أيضا بقوله إنها تحتاج إلى بيان وإليجل
يثبت كون النفوس واحدة بالماهية ، بل اننا نرى - أي أبا البركات - وثبت
أنها ليست كذلك ، وإنما هي عندنا مختلفة بالنوع والماهية ومتمايزة
فبطلت هذه المقدمة أيضا . وقد أثبت أبو البركات بأدلة كثيرة اختلاف
النفوس بالماهية والنوع (٢٣) .

وأما قول ابن سينا بعدم تكرار النفوس في القدم بأبدان أخرى في
القدم استنادا إلى أن ذلك يفيد التناسخ ، والتناسخ في نظره باطل .
فإنها مقدمة أيضا مشكوك فيها من جانب أبي البركات : ويصرح
أبو البركات بهذا الشك في قوله بأن ابن سينا وأتباعه عندما أرادوا
إثبات الحدوث استندوا إلى بطلان التناسخ ، وهم لم يطلوه بحجة ،
وعندما حاولوا إبطال التناسخ استندوا إلى الحدوث ، فثبتوا شسجة
بإبطال شيء أبطلوه بما أثبتوه بإبطاله فوقعوا بذلك في الدور ، على بصيرة
منهم أو غير بصيرة . فلم يصح من هذا الاحتجاج ، أو البرهان في أقسامه
أو مقدماته ، ما يعول عليه في حدوث النفس مع حدوث الأبدان (٢٤) .

٢ - برهان أبي البركات على حدوث النفس :

يتلخص البرهان في القول بأنه لو كانت النفس الواحدة موجودة
في القدم قبل تعلقها بهذا البدن ، فإنها تكون إما متعلقة ببدن آخر هناك
غيره ، أو تكون مفارقة للأبدان كلها ، وكلا الأمرين باطل ، فثبت بطلان

(٢٣) أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣٨٥ - ٣٨٧ .

(٢٤) أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣٧٥ - ٣٧٧ .

كونها موجودة في القلم قبل تعلقها بهذا البدن ؛ وثبت صحة تقيضه « وهو أنها حادثة » ، تحدث عند تمام استعداد النطقة لتعلق النفس بها .

ويستدل على صحة مقدمات البرهان بقوله أما بطلان تعلق النفس ببدن آخر قبل بدنها هذا ، فلأنها لو كانت متعلقة بذلك البدن فإنها تكون إذن فعالة ومتصرفة ، ويكون فعلها إما ادراك عقلي فقط أو تحريك بجسماني مقرون بإدراك حسني معه ، وهي تحفظ ما أدركته ، وتتذكر ما حصلتته وحفظته خال وجودها مع ذاك البدن وقبل تعلقها بهذا البدن ، وهذا التحصيل والحفظ إما أن يكون عند النفس وفي ذاتها ، ومن ثم تصبح قادرة على التذكر بذاتها لما حفظته قبل حلولها في هذا البدن ، أو يكون حفظها عند قوة أخرى غيرها موجودة معها ومتعلقة بها . وكلا الأمرين باطل لأنهما سواء كان الإدراك والحفظ للنفس بذاتها أو لقوة من قوامها فإن المدركات والمحفوظات تعود في النهاية إلى النفس حتى إنها تتذكر بذاتها ما حصلتته وحفظته بذاتها ، وتتذكر ما حصلتته القوى الأخرى باستحضار ما استودعته هذه القوى من المحفوظات . وفي كل الأحوال يكون التذكر فعلا خاصا بالنفس . ونحن نعلم ونلاحظ أن النفس في هذا البدن لا تتذكر شيئا محسوسا ولا معقولا مما افترضناه قد حصلتته وحفظته حال تعلقها بذلك البدن السابق ، إنها لا تتذكر شيئا من ذلك ، لا بذاتها ولا بالقوة التي افترضت متعلقة بها فبطل تعلقها ببدن آخر قبل تعلقها بهذا البدن .

وأما بطلان كونها قبل تعلقها بهذا البدن - مفارقة للأبدان كلها ، فلأنها لو كانت كذلك لكانت معطلة هناك عن الفعل والانفعال . وهذا باطل ، لأنه قد ثبت في العلوم الإلهية أنه لا معطل في الطباع الوجودية ، فإن كل مائة من أمانه إذا وجد أن يفعل ، فإنه إذا وجد لا يد أن يفعل ، فإذا افترضنا وجود النفس في القلم مفارقة لكل الأبدان قبل تعلقها بهذا البدن ، فلا بد أن تكون قاعلة ، لكنه لم يثبت لها فعل إلا عند تعلقها بهذا البدن ، حيث تفعل فيه وبه وخارجه ، وقد فرضت مفارقة للأبدان جميعا ، فبطل كونها موجودة مفارقة للأبدان قبل تعلقها بهذا البدن .

وإذ بطل كونها متعلقة ببطن آخر غير هذا البدن ، على الافتراض وجود قديم لها ، وبطل كونها مفارقة قبل هذا التعلق ، فقد ثبت بطلان وجودها قبل هذا البدن ، وثبت بالتالى أنها حادثة بحدوث تعلقها به وليست قديمة (٢٥) .

٣ - تعليل :

ومن جانبنا ، فنحن نرى أن هذا البرهان لأبى البركات ليس أقوى من برهان ابن سينا على حدوث النفس ، وليس مما يتأبى على النقد ، بل إنه فى نظرنا يتضمن ثغرات تفسح المجال لاثارة بعض الاعتراضات والشكوك فى مقدمته أو شقيه معا .

فلذا كان أبو البركات فى الشق الأول لبرهانه يثبت بطلان وجود سابق للنفس قبل تعلقها بهذا البدن ، استنادا الى أنها لا تتذكر شيئا من أحداث ذلك الوجود وأفعالها فيه ، مما يدل على عدم وجودها ذلك الوجود السابق ، فإن هذا أمر غير مسلم ولا معلوم بالضرورة ولا يفضى الى المطلوب . إذ ما المانع من أن تكون فى وجودها ذاك قد علمت وتعلقت ذاتها وموجودات ذلك العالم السابق ، فلما تعلقت بهذا البدن وانشغلت به وبأمر هذا العالم ، نسيت ما كانت تعلمه وغفلت عما كانت حسنته فى وجودها السابق ، على ما قال به أفلاطون عندما أثبت قدم النفس ووجودها فى عالم المثل ثم هبوطها منه للتعلق بأبدانها فى هذا العالم ، ولما اعترضه المطلوب . إذ ما المانع من أن تكون فى وجودها ذاك قد علمت وتعلقت ذاتها على أبى البركات .

ومما يلزم اعتراضنا هذا ، أن أبا البركات نفسه قد ذكر فى موضع سابق أن النفس قد يشغلها شيء عن شيء ، وتغفل عن بعض المدركات ببعضها الآخر (٣٦) ، ونقول بناء على هذا ، ان النفس ربما شغلتها مدركات وأمر هذا العالم فى وجودها الحبال ، عن مدركات وأمر ذلك العالم فى وجودها السابق وانستها أمور هذا العالم ما علمته وتعلقت وحفظته أثناء وجودها فى العالم السابق .

(٢٥) أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٧٩ .

(٣٦) أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣١٧ - ٣٢٠ .

وإذا كان أبو البركات في الشق الثاني من برهانه ، قد أثبت بطلان وجود نباح للنفس ، استنادا إلى أنها إذا لم تكن متعلقة ببدن هناك فإنها تكون مفارقة فتكون معطلة عن الفعل ولا معطل في الطباع الوجودية ، فإن ذلك في نظرنا أيضا غير مسلم ولا هو يقيني ولا ثابت بدليل . إذ يمكن أن تكون النفس هناك مفارقة غير متعلقة ببدن . ومع ذلك تكون فاعلة مدركة ، تدرك ذاتها وتدرك غيرها من النفوس والعقول المفارقة هناك ، ويكون العائق لتذكر ما علمت وأدركت ، هو نفس العائق الذي ذكرناه في اعتراضنا على الشق الأول ، وهو انشغالها بمدركات هذا العالم وأفعالها فيه .

وعلى هذا ، فليس برهان أبي البركات - كما قلنا - على درجة من القوة والاحكام بحيث يتأبى على النقد . وفي رأينا أن برهان ابن سينا خصوصا بالصورة التي عرضها الغزالي له ودفع فيها كل الشكوك والاعتراضات التي يمكن أن تثار ضد هذا البرهان ، هو أقوى وأشد إحكاما من برهان أبي البركات .

ومما تجدر الإشارة إليه ، أن فخر الدين الرازي برغم أنه كان متأثرا في دراساته النفسية بكثير من آراء وأفكار أبي البركات ، قد عرض لانتقادات أبي البركات على برهان ابن سينا ثم فندها ورد عليها جميعا لينتقح البرهان ويقويه وإن لم يأخذ به . ثم إنه عرج بعد ذلك على برهان أبي البركات وانتقده بوجوه كثيرة ، يذكر معظمها في « المطالب العالية » ، ويكتفى بذكر أحدها في « المحصل » وآخر في « الأربعون » ، ويكتفى في كتابه « المباحث المشرقية » بقوله : « إن هذه الحجة بجميع مقدماتها ضعيفة جدا » (٣٧) . يقصد برهان أبي البركات .

ومما اعترض به الفخر الرازي على الشطر الأول لبرهان أبي البركات ، وهو المبني على عدم تذكر نفس الواحد منا لشيء يفيد وجودها قبل ذلك ، ما يقوله الرازي من أن تذكر النفس للأحوال الماضية مشروط بتعلق النفس بذلك البدن الذي حدثت معه تلك الأحوال ، فإذا فني ذلك البدن ، امتنع تذكر الأحوال التي حصلت معه . ومن جهة أخرى ، فإن أبا البركات استند في إثبات عدم التذكر ، على ما يشعر به كل منا وما يخبر به غيره

من أننا لا نتذكر شيئا من أحوال تتصل بوجود سابق لنا ، وهذا في نظر الرازي ضعيف لأنه يعتمد على الاستقراء الناقص الذي لا يفيد اليقين (٣٨) .

ويعترض الفخر الرازي على الشرط الثاني من برهان أبي البركات الذي استند فيه الى القول باستحالة كون النفس موجودة قبل هذا البدن ، مفارقة لكل الأبدان ، لأن في ذلك ما يفيد تعطلها عن الفعل ولا معطل في الطباع الوجودية ، يعترض الرازي على ذلك بأنه إن عني بالتعطل أنها تكون خالية عن الإدراك والشعور ، فلا . لأنها كما كانت موصوفة بالحياة ، وجب أن يحصل لها إدراك وشعور ببعض الأشياء ، ولعلها تلتذ بذلك القدر من الإدراك ، وحينئذ لا تكون معطلة . ومن جهة أخرى ، لم لا يجوز القول بأنها قبل تعلقها بهذه الأبدان ، كانت متعلقة بجزء معين من السموات أو بجزء من العناصر ، وكانت تنال الخيرات واللذات بسبب تلك الآلات . وإخيرا ، فإن قول أبي البركات بأنه لا معطل في الطباع الوجودية ، قول باطل بما ذهب إليه من أن نفوس الأجنة إذا فارقت أبدانها ، فإنها تبقى أبد الآباد من غير أن يحصل لها لذة وخير ومنفعة ، وهذا يعني أن تكون معطلة ، فوقع أبو البركات في التناقض (٣٩) .

(٣٨) الفخر الرازي : الأربعون في أصول الدين ، ص ٢٩٨

المحصل ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٣٩) الفخر الرازي : المطالب العالية ، ص ٦٨٧ د. مخطوط ، وانظر

أيضا كتابنا : النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي ، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ،

القاهرة ١٩٨٩ م .

الفصل الثاني

خلود النفس

ويشتمل على :

أولا : تمهيد

• ثانيا : براهين أبي البركات على خلود النفس •

• ثالثا : إثبات السعادة والشقاوة النفسائين في الآخرة •

• رابعا : مصير النفوس وأحوالها في عالم الخلود •

خامسا : تعقيب

أولاً - تمهيد :

قبل أن نعرض لموقف أبى البركات من مسألة خلود النفس ومصيرها فى الآخرة ، يجدر بنا أن نمهد لذلك بالإشارة الى موقف الاسلام من هذه القضية ثم موقف مفكرى الاسلام وفلاسفة اليونان منها ؛ فذلك مما سبقتى مزيدا من الضوء على موقف فيلسوفنا فى هذه المسألة .

١ - أما عن موقف الاسلام ، فإنه من المعلوم أن من أهم العقائد التى أقرها القرآن وأكدها ، بعد عقيدة التوحيد ، عقيدة البعث أو المعاد ، ولقد عرض القرآن للمعاد وما يتصل به من أمور كالحساب والجزاء والخلود فى النعيم الأبدى أو العذاب الأبدى ، عرضا وفى به مقصوده والغرض منه . لقد أقر القرآن وأكد المعاد الجسمانى المتمثل فى بعث الأجساد بعد موتها ، وتناوله من جميع زواياه ، وبما لا يدع أى مجال للشك فى وقوعه بحيث لا ينكره إلا مكابر أو معاند . ذلك أنه وردت آيات صريحة الدلالات فى تقرير بعث الأجساد ، ومثلها فى الرد على المنكرين له والمشكلين فيه وبيان فساد دعاواهم ، ولم يقتصر القرآن على ذلك ، بل دعم هذا وذاك بالاستدلال على صحة وقوع المعاد الجسمانى بأدلة عقلية ونقلية شرعية تناسب عقول العامة والخاصة (١) .

وأما عن المعاد النفسانى أو الروحانى القائم على خلود النفس ، فقد أقره القرآن أيضا وأكد ، على أساس أن النفوس تبقى حية خالدة بعد موت الأبدان وفسادها ، إذ الموت لا يقع عليها ولا يعدمها ، بل يقع على الأبدان فقط . وكل ما هنالك من أثر للموت فى النفوس هو أنه يقطع صلتها وعلاقاتها بأبدانها ، ومن ثم تصعد الى الملا الأعلى فى انتظار يوم البعث أو القيامة حيث تبعث الأبدان وتعود كياناتها كما كانت ، فتعاود النفوس اتصالتها بأبدانها ، فيعود الاتسان فى الآخرة إنسانا بروحه أو نفسه وبدنه معا ، فيحاسب ثم يلقي جزاءه ثوابا بالنعيم الروحى والحسى ، أو عقابا بالعذاب الروحى والحسى أيضا ، ويظل فى خلود دائم

(١) عرضنا بالتفصيل لموقف القرآن من قضية المعاد ، فى كتابنا : « حقيقة المعاد بين الدين والفلسفة » ص ٢٧ وما بعدها ، القاهرة ١٩٩٠م .

فى كلتى الحالتين • وقد عبر القرآن عن هذا المعنى بقوله تعالى عن يوم البعث أو القيامة : « إذا الشمس كورت ، وإذا النجوم اندثرت ، وإذا الجبال سيرت ، وإذا العشار عطلت ، وإذا الوحوش حشرت ، وإذا البحار سجرت ، وإذا النفوس زوجت » (سورة التكوين : ١ - ٧) • قال العلماء فى معنى « وإذا النفوس زوجت » إن النفوس التى فارقت أجسادها عند الموت ، تعود فتتعلق كل نفس ببدنها ، فهى أزواج •

ومن الآيات القرآنية التى تحمل دلالة واضحة على المعاد النفسانى الذى يستند الى بقاء النفس بعد موت البدن • قوله تعالى : « ولا تصبين الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » (البقرة : ١٥٤) ، ومعلوم بشهادة الحس والواقع أن أبدان الشهداء تصير ميتة ، وإذن فهم أحياء بأرواحهم ، أو تظل نفوسهم حية باقية لا يلحقها الموت • ويبدو ذلك واضحا أيضا فى قوله تعالى : « ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون » (آل عمران : ١٦٩) •

ولا ينبغي الظن بأن ذلك خاص بأرواح الشهداء فقط ، وإنما هو حكم عام يتسحب على نفوس الناس جميعا ، فانظر قوله تعالى : « ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسهم ، اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم من آياته تستكبرون » (الأنعام : ٩٣) • قال المفسرون ، إن نفس المؤمن تنشط فى الخروج ومغادرة البدن للقاء ربها ، ونفس الكافر تكره ذلك فيشق عليها مفارقة بدنها ولقاء ربها لأنها تصير الى أشد العذاب (٢) •

وكذلك يتأكد لنا المعاد النفسانى القائم على خلود النفس ، فى قوله تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » (سورة الفجر : ٢٧ - ٣٠) ويقول الامام

(٢) الفخر الرازى : مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ج ٤ ،

فخر الدين الرازى إن الخطاب فى الآية بقوله « إرجعى » إنما هو متوجه إليها حال الموت ، فدل هذا على أن الشيء الذى يرجع الى الله بعد موت الجسد يكون حيا راضيا عن الله ويكون الله راضيا عنه ، أما وإن الجسد قد مات ، فإن الحى الباقي الذى توجه الخطاب اليه هو النفس لا محالة (٣) .

وهناك آيات أخرى يستدل بها على حياة النفوس وبقائها بعد موت أبدانها ، ولكننا نكتفى بما ذكرناه ، اعتقادا منا بأن الامعان فى المطلوب بعد بلوغ الكفاية يعد تكلفا لما لا يحتاج اليه ، وسوف نرى كيف أن موقف فيلسوفنا أبى البركات من خلود النفس موقف يتطابق تماما مع موقف الاسلام . حيث يبرهن على الخلود ببراهين عقلية ، ويقر بالخلود الفردى والجزاء الفردى ثوابا أو عقابا لكل نفس على حدة .

٢ - وأما عن موقف مفكرى الاسلام من مسألة خلود النفس ، فيمكن أن نلاحظ لديهم اتجاهات رئيسية ثلاثة : أحدها ، يضم الذين أنكروا خلود النفس وبقائها بعد موت البدن . والثانى ، سار فيه الذين أثبتوا خلودها وبقائها ، أما الاتجاه الثالث ، فيمثله بعض فلاسفة الاسلام ذوى المواقف الغامضة التى تتضمن آراء متضاربة مثلما نجد عند الفارابى وابن رشد .

وأصحاب الاتجاه الأول المنكرون خلود النفس كانوا شعبتين :
إحداهما ينفى رجالها وجود النفس الناطقة فى الانسان أصلا ، حيث اعتبروا الانسان هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة لا غير . وهم طائفة من المتكلمين أشهرهم أبو بكر بن الأصم وأبو الهزيل العلاف المعتزلى .
والشعبة الثانية ، اعتبر أصحابها الانسان مكونا من نفس وبدن إلا أن النفس عندهم مادية أى جسم داخل البدن ، ومن ثم فإنها تفسد بفساده وتنفى بفنائه بالموت .

وأما أصحاب الاتجاه الثانى المثبتون خلود النفس ، فمعظمهم من المتكلمين والفلاسفة القائلين بتجرد النفس وروحانيتها ، وهم شعبتان :
إحداهما ، اعتقد أصحابها بالخلود الجزئى الفردى لكل نفس على حدة ،

وكذلك بالجزاء الفردى فى الآخرة • وهم متفقون بهذا مع التصور الدينى للخلود والجزاء • ويمثل هذه الشعبة أكثر الفرق الإسلامية من سلفية ومعتزلة وأشاعرة وصوفية ، الى جانب جمهور الفلاسفة وخاصة الكندي وابن سينا والغزالي وسوف نرى كيف أن أبا البركات ينتمى الى رجال هذه الشعبة • وأما الشعبة الثانية ، فقد رفض رجالها القول بالخلود الفردى للنفوس المفارقة ، وقالوا بخلود كل جماعى ، بمعنى أن النفس الجزئية الخاصة بإنسان ما ، حين تفارق بدنها تتحد بالأصل الذى صدرت عنه أو تتحد بعلمتها وهى النفس الكلية التى هى نفس العالم ، فتلتحم بها ، وتذوب ذاتها فيها ، ومن ثم تفقد بعد مفارقة البدن فردانيتها وذاتها • وأشهر رجال هذه الشعبة إخوان الصفا وكذلك ابن رشد فى بعض آرائه • والحق أن هذا المذهب غير متصور ولا معقول إذ كيف تتمايز نفوس الأخيار عن نفوس الأشرار ونفوس المؤمنين الطائعين عن نفوس الكفار العاصين ، فى الجزاء ثوابا بالنعيم أو عقابا بالعذاب ، إنه مذهب يلغى المسؤولية الفردية والجزاء الفردى ويقرر الجزاء الكلى أو الجماعى بل ربما يلغى الجزاء أيضا •

٣ - وأما فلاسفة اليونان ، فكان لهم ثلاثة اتجاهات أيضا • أخذها ، يمثل موقف الشك والتردد وعدم القطع برأى ، ويمثل هذا الاتجاه جالينوس الذى يحكى عنه الفخر الرازى أنه قال : « لم يظهر لى أن النفس هل هى المزاج بعينه بحيث تصير عند الموت فانية معدومة والمعدوم لا يمكن إعادته ، أم أنها شىء آخر غير المزاج ، فتكون جوهرًا باقيا بعد فساد المزاج عند الموت ، فيكون المعاد ممكنا » (٤) •

وأما الاتجاه الثانى ، فيمثل موقف المنكرين لخلود النفس وهم الفلاسفة الطبيعيون القدماء الذين اعتبروا النفس هى المزاج فإذا مات الإنسان عدمت النفس ، هذا الى جانب إنكارهم المعاد الجسمانى •

(٤) انظر الفخر الرازى : الأربعون فى أصول الدين ص ٢٨٨ ،
نهاية القول ، ج ٢ ، ص ١٧١ أ •

أما الاتجاه الثالث ، فهو أهمها جميعا حيث يثبت أصحابه خلود النفس وبقائها بعد فناء البدن بالموت . ومن هؤلاء فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأفلوطين ، لكن أفلاطون أكثرهم شهرة في هذا المجال وأشدهم اهتماما بالبرهنة على خلود النفس في عالم المثل ، برهنة عقلية جعلته يخصص لهذه المسألة محاضرة مستقلة هي محاضرة « فيدون » . وقد تابع أفلوطين أستاذه أفلاطون في كثير من آرائه وبراهينه على خلود النفس (٥) .

وقد قدم أفلاطون براهين كثيرة أهمها في نظرنا أربعة : أولا برهان تعاقب الأضداد ، والثاني برهان التذكر ، والثالث برهان البساطة والتركيب . أما البرهان الرابع فهو برهان المشابهة أو المشاركة للمثل : ويتلخص في القول بأن كل شيء هو ما هو بسبب اشتراكه في مثال معين ، وكل مثال لا يمكن أن يقبل ضده بالطبع . ولما كانت النفس جوهرها حيا مشاركا لمثال الحياة بالذات ، وهذا المثال خالد باق حتى لا يقبل ضد ذلك الذي هو الموت ، فكذلك النفس لا تقبل ما هو ضد جوهرها وضد مثالها المشاركة له ، فلا تفنى ولا تموت (٦) .

ثانيا - براهين أبى البركات على خلود النفس :

قبل أن نعرض لموقف أبى البركات من خلود النفس وبراهينه عليه ، يجدر بنا أن نشير الى نقطة هامة تتصل بمذهبه في المعاد وهي أنه يقرر بالمعاد الجسماني أو بعث الأجساد وعودة تعلق النفوس بأبدانها في الآخرة . ويضع ذلك في حيز الممكن غير المستحيل ولا المتع . ويستند في ذلك الى ما جاء به الوحي والأنبياء من الإقرار بهذا المعاد ، وإلى قدرة الله تعالى . وفي ذلك يقول بأن القائلين الناقلين عن الوحي والأنبياء بعودة النفوس إلى الأبدان لا يمنعه هذا البيان . خصوصا اذا شاء ذلك من له الخلق والأمر ، بحيث يصير النفس الى حالتها مع البدن وفيه بتعلقها به ، فإن ذلك غير ممنوع من جهة المتعلق أى النفس والمتعلق به أى البدن ، بذاتيهما ، فإذا

٥) أفلوطين : التساعية الرابعة ، مقال ٧ ، فصل ١٠ ، ص ٢١٨ ،

ترجمة د. فؤاد زكريا .

٦) أفلاطون : فيدون ، فقرات ٧٨ ج ، د ، ١٧٩ ، هـ ، ص ١٩٦ =

٢٠٢ من الترجمة العربية د. عزت قرني .

أوجبه من هو قادر عليه ، كان كما كان أولا . والنظر لا يوجب امتناع مفارقة النفس للبدن وبقاها مع هذه المفارقة زمانا ، والعود الى التعلق بالأبدان كما كان أولا . كل ذلك بالنظر فى حد الامكان من جهة النفس والبدن ، فأما من جهة الفاعل الذى تعلقها به ، ويحل علاقتها عنه بحسب مشيئته ، فيجب ذلك حيث يشاء ويمتنع حيث يشاء (٧) .

ثم يقدم لنا أبو البركات براهين عديدة يثبت بها بقاء النفس بعد علم البدن وفساده بالموت . وقد ذكر بعض هذه البراهين بطريقة مباشرة وصريحة ، وأشار الى بعضها الآخر فى ثنايا حديثه وفى مواضع متفرقة من دراساته النفسية . وقد أمكن لنا تلمس هذه الاشارات واستنباط مضامينها ومقاصدها وهى أنها تفيد فى إثبات خلود النفس . وتتمثل هذه البراهين فيما يلى :

البرهان الأول - برهان العلية :

ويتلخص فى القبول بأن النفس بما هى جوهر مجرد روحانى قائم بذاته ، فإنها بذاتها مستغنية فى وجودها وفى أفعالها الإدراكية الخاصة بها ، عن البدن ، ومن ثم فإنها تظل باقية لا تموت بموت البدن ومفارقتها له .

ذلك أن ما يعدم بعد وجوده ، على ضربين : فتمته ما يعدم بعدم علته وزوالها عن حال عليتها كضوء المصباح يعدم بانطفائه أو تغطيته ، ومنه ما يعدم علته ويبقى هو بعدها زمانا موجودا ثم يعدم ، كحرارة الماء من النار ، تبقى فيه زمانا بعد مفارقة النار ثم يعدم . والاعتبار يرينا فى الوجود أن كل ما يحدث عن علته فى غير زمان ، يعدم بعدها ولا يبقى بعدها ، كالمصباح يعدم نوره إذا انطفأ معه ، معا فى آن واحد . وكل ما يحدث عن علته فى زمان ، وينشأ أولا فأولا يبقى بعد عدم علته ولا يعدم بعدها كحرارة الماء من النار ، فالأول كما أنه وجد فى غير زمان ، فإنه يعدم فى غير زمان ، والثانى كما وجد فى زمان حدث فيه أولا فأولا ، يبقى زمانا ويعدم فى زمان وله وجود فى موضوع هو سبب البقاء بعد عدم الفاعل الموجد ، وهذا الموضوع هو الهيولى وضده يفسده بمزاحمته عليها أى بلى الهيولى ، كالتأج

الذى يستولى على الماء الحار بعد مفارقة النار فيبرده ويزيل الحرارة عنه التى هو ضلها ، وليس فيما يوجد ويعدم ، ما يكون حاله بخلاف هاتين الحالتين .

ولما كانت النفس جوهرًا مجردًا غير جسماني ، ليس قوامها في وجودها بموضوع ولا هيولى ، فليست من القسم الثانى الذى يتعلق وجوده بالموضوع وعدمه بالضد الطارد له عن هذا الموضوع ، فلا تفسد اذن بمفارقة البدن . فلا يبقى إلا أن تكون من القسم الأول فتكون مما يعلم بعدم علته ، لكن هذا أيضا باطل . لأن العلة الفاعلة إذا كانت على كمال عليتها حتى لا يكون لها شريك فى العلية ، لم يتوقف وجود معلولها ، ولم يتأخر عن وجودها ، وكذلك لا يتخلف بعدها ، بل يكون وجوده بوجودها وعدمه بعدمها . والعلل الموجبة لوجود النفوس البشرية هى النفوس السماوية التى هى جواهر مجردة روحانية ، فإذا كانت تلك النفوس عللا لهذه النفوس البشرية ، وكانت مستمرة البقاء لأنها علل تامة العلية ، فإن معلولاتها التى هى النفوس البشرية ، مستمرة فى البقاء معها ، لأنه إن كانت لهذه العلل إرادة أوجبت حدوث النفوس عنها ، فليست لها إرادة تضادها أو تناقضها حتى تعود فتريد عدمها كما أرادت وجودها لأن السماء لا ضد لها ، وليس للنفوس أضداد تفسدها لأنها لا موضوع لها ، بل إن علاقتها بالأبدان أضداد تفسدها ، فالنفس يفسد ويبطل منها إنما هو علاقتها بالبدن الذى كان موضوعا لتلك العلاقة ، لا النفس .

وإذ بطل أن تكون النفس مما يعلم بعد وجوده على أى من الضربين أو الحالتين ، فقد ثبت بهذا أنها باقية خالدة بعد عدم البدن وفساده بالموت (٨) .

البرهان الثانى - برهان المشابهة (البرهان الميتافيزيقى) :

لم يذكر أبو البركات هذا البرهان بطريقة مباشرة ، وإنما أمكن لنا استخلاصه أو استخراجَه من خلال حديثه عن اختلاف النفوس البشرية بالجواهر والنوع والماهية ، وبالتالى كثرة عللها التى هى النفوس السماوية .

(٨) أبو البركات : المعبر ، ج ٢ ، ص ٤٤٠ - ٤٤١ .

ويمكن لنا ضيافة هذا البرهان على النحو التالي : لما كانت علل النفوس البشرية كثيرة هي النفوس السماوية التي وجودها آتم واستبق ، وجواهرها أبسط وأقوى ، وأنوارها أشرف وأبهى ، وكانت هذه العلل باقية بذواتها ، فكذا معلولاتها التي هي النفوس البشرية ، باقية لأنها تشبه عللها مشابهة المعلول لعلته في البقاء والقوة والادراك والغناء عن الموضوع المعرض للعدم والفناء بمفارقة . ومن ثم فإن فناء البدن وفسادها بالموت لا يؤدي الى فناء النفس وفسادها ، حيث تبقى بقاء علتها (٩) .

ويثبت أبو البركات صحة مقدمة البرهان وهي أن علل النفوس البشرية كثيرة لا علة واحدة هي العقل الفعال كما قال ابن سينا والمشاؤون ؛ استنادا إلى أن كثرة النفوس البشرية واختلافها بالماهية والجوهر والنوع يدل على كثرة عللها بحيث يكون لكل نفس علة واحدة على حدة ، أو لكل طبائفة من النفوس علة واحدة . فاما ان النفوس البشرية مختلفة بالنوع والجوهر والماهية وغير متحدة في ذلك ، فإنه يعرف من اعتبار الموجود منها حيث نجد في نفوس البشر ، العالم والجاهل ، وقوى النفس وضعيفها ، والشريف والخسيس ، والخير والشرير ، والنضوب والخمول ، والصبور والمملول ، فنجدهم مختلفي الأخلاق والهمم والقوى والطباع ، وهذا الاختلاف لا يمكن أن يكون كله مكتسبا عرضيا ، وإنما له أصل ومرجع الى غرائز نفوسهم الأصلية وفطرتها الأولية . ويقدم على ذلك براهين عديدة لا حاجة بنا الى ذكرها هنا (١٠) .

وأما أن ذلك الاختلاف والكثرة دليل على كثرة عللها وأن هذه العلل هي نفوس سماوية مجردة روحانية أيضا ، فلأن ما هو جسماني لا يمكن أن يكون علة لما هو مجرد روحاني ، فعلى النفوس البشرية المجردة ، نفوس مجردة لا جسمانية أيضا . ولما كانت هذه العلل مختلفة الجواهر والأنوار والقوى والأقدار ، فكذا اختلفت جواهر معلولاتها التي هي النفوس البشرية وطبائعها وماهياتها واختلفت بذلك لوازمها من غرائزها وملكات

(٩) أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣٩٠ .

(١٠) المصدر السابق ، ص ٣٨٣ - ٣٨٦ .

واختوالها وأفعالها (١١) : ويذكر أبو البركات أن العلة القريبة الفاعلة للنفس البشرية يسمى ملكا حسيما ورد به الوحي على لسان الأنبياء . وهو بالنسبة لنفس الانسان كالآب للولد الذي هو السبب القريب المعروف لنا ، والنسب الحقيقي وراءه ، والآب الحقيقي هو السبب الموجب ، فإن حارث الأرض وباذر البذر ، غير المنبت والمثمر ، كذلك هذه الروح الملكية .

ولنا على برهان أبي البركات هذا ، عدة ملاحظات :

أولها : أنه متأثر فيه الى حد كبير ببرهان مماثل عند الغزالي اعتمد فيه على أن جوهر النفس من جنس جواهر موجودات العالم العلوي التي لا تقبل الفساد ولا تضمحل ولا تفنى ولا تموت فكذلك النفس التي هي من جنسها وتنسب اليها وتشبهها لا تفنى ولا تموت ، غير أن الغزالي لم يربط في المشابهة بين النفس وتلك الجواهر العلوية برباط العلية كما فعل أبو البركات (١٢) .

ثانيها : إن هذا البرهان يشبه بوجه ما برهان المشابهة أو البرهان الميتافيزيقي الذي ذكره ابن سينا متأثرا فيه بأفلاطون ، لكنه يختلف عنه بوجه آخر . هو يشبه برهان ابن سينا من حيث الفكرة المخورية وهي فكرة مشابهة المعلول لعلته في البقاء والدوام وأن المعلول يبقى ببقاء علته . فالنفس تبقى ببقاء علتها الفاعلية ، لكنه يختلف عن برهان ابن سينا من حيث أثبت أبو البركات عللا كثيرة مختلفة الجواهر والأنواع ، هي علل النفوس البشرية ، فيبرر باختلاف العلل ، اختلاف المعلولات التي هي النفوس البشرية في الماهية والجوهر والنوع تبريرا معقولا ، بخلاف ابن سينا الذي أثبت لهذه النفوس جميعا علة واحدة هي العقل الفعال .

والملاحظة الأخيرة ، هي ما نلاحظه في برهان أبي البركات من روح إشراقية تسرى في نسقه إذ أن مقولات النور والأشرف والأخس ، والأنور والأبهى ، والأكمل والأنقص وما إليها ، ليست إلا مقولات صورية إشراقية ،

(١١) المصدر السابق ، ص ٣٨٨ - ٣٩١ ، ج ٣ ص ١٥٣ - ١٥٤ .
(١٢) انظر الغزالي : الرسالة الدنية ص ٢٠٣ ، كيمياء السعادة ، ص ١٢٥ - ١٢٦ ، معارج القدس ص ١٣٤ .

لجده بنواكيرها عند الغزالي (١٣) . ثم نجدها عند متكلم أشعرى ناقد كبير
فمنهاصر لأبي البركات هو الشهرستاني (١٤) ، ثم تلمسها مفصلة بعد ذلك
عند السهروردي المقتول فيلسوف الاشراق ، بصورة أوسع وأعمق (١٥) .

البرهان الثالث - برهان الانفصال :

امكن لنا استنباط هذا البرهان من خلال حديث أبي البركات عن
طبيعة العلاقة أو الصلة بين النفس والبدن ، ولاحظنا أن هذا البرهان يقوم
على أساس صورة هذه العلاقة وماهيتها . ويمكن تلخيص هذا البرهان
وعرضه على النحو التالي :

إن تعلق النفوس بالأبدان وكونها فيها ، ليس هو كون الأعراض في
موضوعاتها التي لا قوام لها في الوجود إلا بها ، لأن النفس جوهر مجرد
قائم بذاته . ولا مثل كون الأجسام في أمكنتها التي يسهل حركة المريد
منها بإرادته عنها وتردده فيها في كل وقت وحال . بل هي علاقة أوكد
والزم من علاقة المتمكن بمكانه الذي يمكن أن ينتقل عنه إذا أراد . وهي
أسهل وأخلص من علاقة العرض بموضوعه الذي لا يتعدى موضعه موضوعه
ولا يبقى مع مفارقتها ، لأن العرض يعدم بعدم موضوعه . وليست علاقة
النفس بالبدن أيضا علاقة إرادية ، وإلا لتصرفت بإرادتها في الانفصال
عن البدن والعنود اليه كلما شئت ذلك . ولكان كثير ممن يضجرون
بحياتهم البدنية ويؤثرون الموت يقدررون عليه ، أي على انصراف النفس عن
البدن وقطع علاقتها به لمحض إرادتها ذلك من غير حاجة إلى آلة أو قطع
مادة كفساد السم مثلا . ولا هي علاقة قسرية ، لأن النفس لو كانت
مقسورة على ملازمة البدن ، لكانت متأذية باتصالها به ، مجتهدة بطبيعتها

١٣) انظر الغزالي : معارج القدس ، ص ٤٤ - ٤٥ ، مشكاة الأنوار ،
ص ٧ - ٨١ .

١٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٩٧ - ١٠١ .

١٥) السهروردي : حكمة الاشراق ، القسم الثاني ، مقالة ٥ ،
فصل ١ ، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

وارادتها في الانفصال عنه والتخلص منه ، وحالها المشاهدة هو بالضبط من هذا ، حيث نجدها تحبه وتلتذ به وتكره مفارقتها ولا تبذل طول صحبتها له .

ولما لم تكن علاقة النفس بالبدن ، إرادية تصلها وتقطعها متى شئت ، ولا هي قسرية تكرهها وتتأذى بها ، فهي إذن علاقة طبيعية إلهامية ، كالمحبة التي يتكلفها المحب بإرادته بل كالعشق الذي يصدر عن طبع العاشق . وهي شبيهة بعلاقة المالك بملكه ، والصانع بآلته ، لأن البدن كله بأجزائه وأعضائه وأجهزته آلة للنفس في جملة أفعالها ، وكل واحد من أجزائه من الأرواح والأعضاء آلة لصنف من أفعالها ، وإن كانت هي الفاعلة بذاتها على الحقيقة . وهي علاقة تشبه أيضا علاقة الطائر بوكره ، والساكن بداره التي يعمرها ويأوى إليها ويستريح فيها .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان انعدام ملك المالك لا يقضى الى انعدام المالك ، وفساد الآلة لا يؤدي الى فساد الصانع ، وانعدام الدار وعدمه لا يعنى عدم صاحب الدار وموته ، ولا انعدام العش أو الوكر يقضى الى عدم الطائر ، فكذلك النفس مع البدن ، فإن فساد البدن وانعدامه بالموت لا يقضى الى فساد النفس وموتها وعدمها ، وإنما يؤدي فقط الى انفصال العلاقة وقطعها بين النفس والبدن ، كما أفضى الى قطع العلاقة بين الطرفين في كل ما ضربناه من أمثال (١٦) .

ونلاحظ أن فيلسوفنا استند في هذا البرهان الى نظر عقلي تأمل في طبيعة العلاقة بين النفس والبدن ، وإلى معطيات الواقع فيما ذكره من تشبيهات . والبرهان يختلف في مقدماته عن برهان الانفصال الذي نجده عند ابن سينا والغزالي (١٧) ، وإن كانت الغاية عندهم جميعا واحدة هي إثبات خلود النفس وبقاءها بعد عدم البدن وفساده بالموت .

ثالثا - إثبات السعادة والشقاوة النفسانيين في عالم الخلود :

يهتم فيلسوفنا بإثبات السعادة والشقاوة اللتين تلحقان النفس الإنسانية في العالم الآخر عالم الخلود . ويوضح لنا أن ما تحصله النفس هناك من سعادة أو شقاوة إنما مرده الى أمرين رئيسيين : أحدهما ، أحوالها

١٦٧ - أبو البركات : المعتبر ، ج ٢ ، ص ٣٤٤ - ٣٤٧ .
١٧ - انظر ابن سينا : الطبيعيات ، الفن ٦ ، مقالة ٥ ، فصل ٤ ، ص ٢٠٢ - ٢٠٥ ، النجاة ص ١٨٥ - ١٨٧ ، الغزالي : معارج القسط ص ٩٦ - ٩٩ .

وما حصلته من علم واعتقاد وعمل في حياتها الدنيا حال تعلقها بالبدن بحيث تكون العلوم اليقينية والاعتقادات الحقة والأعمال الخيرة الصالحة منبها في سعادتها هناك في عالم الخلود كما كانت سببا في سعادتها في الدنيا . أما ما هو ضد ذلك من علم ظني فاسد ، واعتقادات باطلة ، وأفعال شريرة وأخلاق فاسدة فإنه يكون سببا في شقاوتها في الآخرة . والأمـر الثاني ، هو أن سعادتها تقوى وتكمل وتتم في عالم الخلود بمصاحبتها لعلها السماوية وموجودات ذلك العالم الخالدة الكاملة البهية ، وتبلغ سعادتها أقصاها بقربها من الجمال الحق والكمال الحق والبهاء الحق ، الذي هو الله تعالى يتأملها له والوجود في حضرته . أما شقاوتها وعذابها هناك فتزداد بمفارقتها لما كانت تعشقه وتحبه في الدنيا من اللذات البدنية والحسية الزائفة ، وما درجت عليه من شرور وآثام ، فهي هناك تشتاق إلى نيرتها الأولى هذه ولا تحصلها فيكون عذابها ، وتبلغ أقصى شقاوتها ببعدها وانشغالها عن تأمل وإدراك ملكوت السماء بجماله وأنواره وبهائه .

ويوضح لنا أبو البركات هذه المعاني بقوله ان النفس حال تعلقها بالبدن في الدنيا يشغلها البدن عن كثير مما يؤثر الاطلاع عليه والالتفات اليه بذاتها ، وكلما توقرت على البدن وشئونه والتفتت اليه ، ازدادت فيه غرقا وبه شغلا وعن غيره غفلة وانقطاعا ، فإذا فارقت البدن بالموت ، انقطع انشغالها به وانغماسها في أموره وغرقها فيه ، وتفرغت لما كانت قد انشغلت عنه مما تتطلع اليه وتشتاق اليه بذاتها . وإذا تمكنت الملكات الانسانية والمعقولات الاعتقادية من جوهر النفس ، صعب انتقالها عنها ، وبقيت فيها مالم يفسدها ضد أو يحوها طول الزمان مع التشاغل بالغير والاهمال . لكن من هذه الملكات والمعقولات والتصورات ما يستقر ويثبت ويستمر مؤثرة لموافقة الغريزة له الموجبة لمحبهه ، ومحبهه توجب الالتفات اليه ، فيتكرر ذلكاره فيصير معشوقا يلتفت اليه ولا يلتفت عنه .

فإذا فارقت النفس البدن ، وكانت فيها ملكات محبة وعشق لأشياء ، كان لها اليها شوق شديد يفسد العشق ، فإذا توفر لها حيث لا سبيل إلى المعشوق ، تفرغت لتصيبها منه ، وتخلصت مما كان يشغلها عنه ،

فتسعد بقربه والاشتغال عليه سعادة لا سبيل لها الى نيلها وهي متعلقة
بالبدن . أما إذا لم يكن للنفس سبيل الى ذلك ، فإنها تشقى بفقد معشوقها
شقاوة أكبر من الشقاوة البدنية ، وذلك لأن ادراكها لما تدركه في حال
مفارقة البدن ، يكون أشد اكتناها ونيلاً للمدرك ، ومن ثم تكون لذتها
بنيله وتأذيتها بفقده ، أشد وأكثر وصولاً وأعظم تأثيراً فيها . ولما كانت
اللذة هي نيل المناسب للملائم مع شعور بنيله وملاءمته ، فإن استثبات
ذلك الشعور واللذة بأشرف الموجودات ، يكون أشرف وأنم عند المتذ بها
من النفوس الشريفة .

وليس يعنى نيل النفس للأشياء ، سوى ادراكها لها الذى هو معرفتها
وعلمها بها . والمدرك العقلى من هذه الأشياء أوصل الى النفس من المدرك
الحسى ، وذلك اذا أدركت المدرك العقلى بغير واسطة ولا حجاب ادراكياً تاماً .
وعلى هذا ، فاللذة العقلية التى تحصل بالمدرك العقلى تكون أنم كثيراً من
لذتها بالمدرك الحسى الذى تدركه بواسطة البدن وآلاته . وأقصى سعادة
يمكن للنفس أن تحققها هي ادراكها وتأملها لمبادئ الوجود وعلل الموجودات
وما فيها من حسن وجمال وبهاء ، وأعلاها وأشرفها تأمل العلة الأولى الفاعلية
والمبدأ الأول الذى وجدت عنه كل الموجودات حيث تكون سعادتها بنور
جلاله هي السعادة القصوى واللذة التى لا تعدلها لذة .

ذلك أننا اذا تأملنا أكثر ما يحبه الانسان ، وجدناه أمراً فيه حكمة
ونظام لأجلها صار محبوباً ، فتعشق النفس ذلك النظام ونما هو فيه
لأجله ، فكيف اذا كان ذلك النظام في مبادئ الوجود التى يصدر عنها كل
نظام ، وكيف وأن كل جمال وحسن فى معلول فإنما هو عن علته ، فكيف
بأنم العلل وأكمل المبادئ جميعاً الذى هو مصدر كل جمال وحسن وبهاء
وكمال ، وهو الله تعالى ، ولذلك فإن السعادة القصوى للنفس هي فى
تأملها لعالم القدس والجلال والجمال . وكلما ترقى فى تأملها وادراكها
لوجودات ذلك العالم ، كلما ازدادت بذلك سعادتها ، حتى تصل الى أقصى
درجات السعادة بقربها من الجمال الحق ، والكمال الحق ، والبهاء الحق ،
وتأملها له والوجود فى حضرته (١٨) .

(١٨) أبو البركات : المختبر ، ج ٢ ، ص ٤٤٤ - ٤٤٨ .

رابعاً - مصير النفوس وأحوالها في عالم الخلود :

أثبت أبو البركات اختلاف النفوس الانسانية في ما هيئاتها وجواهرها وطباعها وغرائزها ، ومن ثم أثبت لها عللا كثيرة لا علة واحدة هي العقل الفعال مثلما قال ابن سينا وأتباعه وعلى هذا الأساس ، أقام فيلسوفنا مذهبه في مصير النفوس بعد مفارقة الأبدان بالموت ، فقال بأن النفوس الانسانية لها أحوال طبيعية من قبيلها هي بدنية ، وأحوال ارادية من قبيلها هي عقلية ملكية ، ويكون منقلبها الى هذه الأحوال عند الموت حيث تتخلص اليها. وتنجرد لها عما كان يشغلها من الأحوال البدنية ، فتكون بذلك روحانية ملكية في حياتها تلك حيث تكون إلهية في عالم اللاهوتية .

أن النفوس الانسانية التي فارقت أبدانها بالموت ، تتصل بعللها التي وجودها عنها وبها ، وهي اليها أنسب وأقرب ، وقصاراها القرب منها ، وفضيلتها التشبه بها إذ لا يمكن أن تزيد عليها ولا أن تساويها من حيث أن العلول لا يساوى علته ولا يزيد عليها رتبة وشرفا وفضيلة . وإذا كانت النفوس مختلفة الجواهر والطباع حيث منها الأفضل ومنها الأنقص ، فكذلك عللها ، منها العالى والأعلى ، والأعلى من الأعلى ، والشريف والأشرف ، والأشرف من الأشرف ، فلكل نفس من النفوس البشرية في المعباد مقام معلوم ودرجة محدودة بعلتها الفاعلية من الأشخاص الالهية ، هذا فيما لها بالقوة والجوهر والغريزة . أما فيما لها بالاستفادة والاكسباب الملذين من الارتياض والعادة حال تعلقها بالبدن ، فأفضلها ما كانت عاداتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية أشبه بملكات الملائكة الذين تدخل في زمرتهم ، وكان لها من التحصيلات العلمية والمعارف العقلية نصيب أوفر .

وكلما كانت درجة النفس في العلم والعمل أفضل وأتم ، كان مقامها في عالم الملكوت أفضل وسعادتها أتم ، لأنها اقتربت بهذه الفضائل العلمية والعملية من عللها الملكوتية الروحانية . وكما أن الانسان الجاهل في الحياة الدنيا يتأذى ويتألم بجهله اذا حضر بين العلماء ، أكثر من تأذيه بهم إذا لم يخالطهم ، فكذلك النفس الجاهلة حين تفارق البدن الى عالم الربوبية والملائكة والأشخاص الروحانية ، فتكون بجهلها وتشبعها بالحس

والمحسوسات دون أن تستبدلها في الحياة الدنيا ببصيرة عقلية وملكات علمية ومعارف وعلوم عقلية ، تكون متأذية متألة شقية في عالم الملكوت ، بل إنها في ذلك العالم كشعر بالغربة مثلما يشعر الغريب إذا دخل بلدا لا يعرف لسان أهله ولقمتهم ولا يأنس بصاداتهم وأعرافهم ولا يقف على ملتهم وأديانهم ، فيسكون مع قربه منهم بعيدا عنهم ، ومع أنسه بهم مستوحشا منهم .

وإذا كانت النفس تفارق البدن إلى عالم القدس واللاهوت ، فلا شك أن سعادتها وخيرها ولذتها تكون فيما يقربها من أهل ذلك العالم ويؤنسها بهم ويحببها اليهم ، وذلك إنما يكون بحسن العادات والملكات المتخلصة عن البهيمية إلى الملكية ، وعن الجسمانية الحسية إلى الروحانية العقلية ، وكلما كان نصيبها من ذلك أصلح وأوفر ، كان خيرها وسعادتها به في الآخرة أفضل وأتم وأكثر ، فإن النسيب حبيب ، والميسر يفيض . وعلى هذا ، فإن سعادة النفس وشقاوتها في العالم الآخر إنما تتوقف على ما حصلت في الدنيا من أخلاق وأفعال خيرة أو شريرة ، وما حصلت من اعتقادات حقة أو باطلة ، وما أفادته من علوم ومعارف عقلية صحيحة أو فاسدة . وكما أن النفس الشريفة الفاضلة العالة بفرزتها وكمالها الذي اكتسبته تلقى في عالم الربوبية ما يناسبها وتسعد بلاقائه ونيله ، فكذلك النفس الخسيسة الناقصة الجاهلة تلقى ما ينالها ويؤذيها وتشقى به ، فتسعد النفوس الكاملة بالوصول إلى المطلوب المحبوب وبالخلاص من المؤذي المكروه ، وتشقى النفوس الناقصة بفقد المطلوب المحبوب وتقاسى من المؤذي المكروه .

وهذه الأحوال من السعادة والشقاوة تكون للنفس من جهتين : إحداهما بحسب غريزتها الأصلية وطباعها التي لها بحسب جوهرها ونوعها ، والثانية ، بحسب ما اكتسبته من علم وعمل واعتقادات (١٩) .

وإذا تساءلنا عن نوعية ومقدار ذلك العلم والعمل الذي إذا حصلت النفس كان لها السعادة في عالم الملكوت ، فإن فيلسوفنا يجيب عن ذلك

يقوله إنه فيما يخص العلوم والمعارف فإن ذلك مما يتصل بالحكمة العلمية النظرية ، وتمثل في علم الانسان بالعلوم الطبيعية الخاصة بالجسماد والنبات والحيوان ، وأحوالها ومعرفه عللها الوجودية وغاياتها ، ثم يترقى منها الى معرفة ما هو أشرف منها وأعلى كالملائكة ، ثم ما هو أشرف وأسمى وهو معرفة الله تعالى والاعتقاد بوجوده ووحدانيته وصفاته التي له بذاته وعن ذاته ، فهذا هو علم العلم والعلم الالهي ، فتشرف النفس بمعرفة الله تعالى التي شرف بمعرفته أرباب عالم الربوبية . والانسان بما يحصله من هذه العلوم يكون عاملا عالما في الوقت نفسه ، ويكون علمه على نوعين : فهو عامل بتركه لما ترك مما يتشاغل به عن تحصيل هذه العلوم ، فكل ما عداها إنما هو ذوتها ولو كان نقيسا فاضلا ، فإن العلوم أفضل من الأعمال بشرط تحقيق العلوم والاشتغال بالأهم منها ، ولا أهم عند الانسان مما يعرف به نفسه ويتوصل به الى معرفة ربه خصوصا بالمعرفة النظرية العقلية اليقينية لا النظرية الخبرية . وهو أيضا عالم بالتفاته الى ما اكتفت اليه من العلوم ، فبالترك يتنزه بحسب ما يترك ، وبعلمه يشرف بحسب ما يعلم .

وأما عن نوعية العمل ومقداره ، الذي به تحصل النفس سعادتها في الآخرة ، فذلك مما يتصل بالحكمة العملية ، وهو على الجملة ذلك العمل الذي يستقر كالملائكة في النفس ويكون عملا صالحا خيرا فاضلا شريفا ، يناسب به الموجودات الشريفة في عالم الربوبية ، وقد جاءت أصول هذه الحكمة العملية وجمالها وتفصيلها في العلوم الشرعية من حيث حددت هذه العلوم الحلال والحرام والأوامر والنواهي والفضائل والردائل والخيرات والشور ، وكل ما يتصل بالعمل والأخلاق الانسانية . وعلى هذا فالنفس الشريفة بغريزتها ، السعيدة بكسبها وعملها ،

الفاضلة بعلمها ومعرفتها ، المقدسة بنزاهتها ، إذا فارقت البدن ، فارقتها الى جوار ما يناسبها ومن يناسبها في عالم القدس من الملائكة المقربين الذين لهم الحياة الفاضلة والسعادة الحقيقية واللذة القدسية العقلية التي لا يصح الاخبار عنها لمن لا يعرف أنموذجا منها . أما النفس الخسيسة

بطباعها ، الشقية بنجاستها وتدنسها ، الناقصة بجهلها ، فإنها تفارق
البدن الى جوار ما تكره مما يؤذيها ومن ينفذها ويعادها ويلتفت عنها
ويزدرىها من الملائكة الذين يعرفون من أحوال الناس وأفعالهم في عالمهم
هذا ما يؤاخذونهم به في منقلبهم هناك وحياتهم تلك . فيكون من الناس
السعيد والشفقى ، والأسعد والأشقى ، والأقرب والأبعد ، لأن الله تعالى
وملائكته يحيطون علما بالموجودات ، ويدركونها معرفة ، ما جل منها وما قل ،
وما عظم وما صغر ، وما كان منها وما يكون ، فيوفى كل إنسان حقه ،
ويستوفى منه لكل ذى حق حقه . وفي تفاصيل الحكمة العلمية يكون
الترغيب في الحكمة العملية ، وتحصل الاعتقادات اليقينية في المعلومات
الوجودية مع الح على أعمال الخير والبر والنهي عن أفعال الشر والانم (٢٠) .

خامسا - تعقيب :

بمقارنة آراء أبى البركات ، فيما يخص مصير النفوس وأحوالها في
عالم الخلود ، بآراء السابقين عليه من مفكرى الاسلام ، نلاحظ ما يلى :

١ - إنه من حيث يثبت السعادة والشقاوة الروحانيين للنفوس في
الآخرة ، إنما يخالف بذلك موقف القائلين بأن السعادة والشقاوة في
العالم الآخر جسمانيان حسيان لا غير وأنه ليس هناك في عالم الخلود
إلا النعيم الحسى في الجنة أو العذاب البدنى في النار ، والقائلون بهذا
كثير من أهل الاسلام من السلفيين والصوفية وبعض الشيعة والمتكلمين
الذين أقروا بالمعاد الجسماني وأنكروا خلود النفس . وهم قد نظروا
الى اللذات والآلام الحسية الجسمانية على أنها أعظم اللذات وأشد الآلام
التي هي جديرة في نظرهم بأن تفى بالغرض الذى قصده الشرع في
الجزاء . وجديرة أيضا بدفع الانسان الى الكمال فى الدنيا خلقا
وعملا ، بدليل ما ورد به الشرع من ترغيب وترهيب بأشياء حسية
يدركها الجاعل والعالم لأنها تمثل للجميع واقعا حيا معاشا لا يمكن
إنكاره . وليس يعوز هؤلاء فى التدليل على مذهبهم هذا ، أن يجادلوا.

(٢٠) أبو البركات ق المعتبر ، ج ٣ ، ص ٢١٥ - ٢١٧ .

(م ١٦ - الوجود والخلود) .

فى القرآن والسنة من النصوص العديدة ما يتمسكون به ، وحسبهم أن ظاهر هذه النصوص تشهد بصحة ما ذهبوا اليه ، وإن كانوا قد غفلوا أو تغافلوا عن تلك النصوص الدينية التى تثبت السعادة والشقاء أو النعيم والعذاب واللذات والآلام النفسانية الروحية التى تلحق النفس فى عالم الخلود .

٢ - إن موقف أبى البركات من مصير النفوس وأحوالها فى عالم الخلود ، يتسق ويتفق مع ما ورد به الشرع فى القرآن والسنة ، وذلك من وجهين : أولهما ، أنه يثبت الخلود الفردى أى خلود كل نفس على حدة وأن الجزء ثوابا أو عقابا ، إنما يلحق كل نفس بذاتها ، فليس الخلود جماعيا بأن تلحق النفوس البشرية الجزئية بالنفس الكلية فى العالم الآخر ، وليس الجزء كليا أيضا بما يلحق هذه النفس الكلية ، على ما قال به بعض فلاسفة الاسلام متأثرين فى ذلك بأفلاطون . وقد صور لنا القرآن أن التبعة والجزاء فى الآخرة يلحقان كل نفس بمفردها وذاتها بحيث لا يؤاخذ أحد بكسب غيره ، ولا تجزى نفس بما كسبت نفس أخرى ، وفى هذا غاية العدل الإلهى « من عمل صالحا فلنفسه ، ومن أساء فعليها ، وما ربك بظالم للعبيد » (فصلت : ٤٦) .

وفردية التبعة والجزاء على هذه الصورة ، تضع الذات الانسانية فى مواجهة مع نفسها ، فتعى ذاتها وما اكتسبت فى الحياة الدنيا وعيا تنتفى معه كل جهالة ، وينتقل أمامه كل سبيل الى التخلص أو الهروب من الجزء المحتوم . ويبدو ذلك فى قوله تعالى : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا » (آل عمران : ٣٠) . وقوله تعالى : « يوم لا تملك نفس لنفس شيئا ، والأمر يومئذ لله » .

ومن جهة أخرى ، يثبت أبو البركات السعادة والشقاوة النفسانيين للنفوس فى الآخرة ، وأن هذه السعادة تتمثل فيما تحظى به النفس من الطمأنينة والسلام والأمن والألفة حيث تلتقى بعلمها السماوية التى هى جواهر شريفة نورانية ، كما تلتقى بالأشخاص الروحانية من الملائكة ،

فتسعد بأنسهم ولقايمهم والحياة معهم ، الى جانب سعادتها في عالم الملكوت ، بتواجدها في عالم الربوبية ورحابها حيث رضى الله عنها ورضيت عنه ، وهذه كلها معانى ورد بها القرآن الكريم في مثل قوله تعالى : « يا ايها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادى وادخلى جنتى » ، وقوله فى أهل الجنة « ادخلوها بسلام آمين » ، وايضا قوله سبحانه : « إن المتقين فى مقام أمين » (النخان : ٥١) . وأعظم صور السعادة التى تحظى بها النفوس العالة الفاضلة الذكية هى المشاهدة السنية التى تنعم بها فى الحضرة الالهية إذ ينشق الحجاب الذى بين العبد والرب ، وتتجلى سبحات الجلال وأنوار الحق لهذه النفوس ، فتكون غاية سعادتها « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » ، والرجة هنا تعبير عن الذات فيما يقول كبار المفسرين .

وبالمقابل يثبت أبو البركات الشقاوة والعذاب للنفوس الجاهلة الخسيسة التى تقاعست عن تحصيل العلم الحق والعمل الفاضل ، فلم تحصل شيئا من الحكمة العلمية العقلية ولا من الحكمة العملية الخلقية ، وذلك يعود عليها فى عالم الخلود بالحسرة والألم والعزلة والشعور بالاعتراب فى عالم الملكوت حيث تفقد الألفة والانسجام والتناغم بينها وبين موجوداته . وإذا ثبت ذلك فإنه أيضا يتفق مع ما ورد به الاسلام من العذاب والشقاء الروحانيين اللذين للنفوس الكافرة اعتقادا ، الجاهلة بمعرفة الله والعالم ، الشريرة عملا ، الرذيلة خلقا ، ويتمثل عذابها النفسانى فى وقوع لعنة الله عليها واحتجابها عن أنواره ، ولعنة الملائكة جميعا ، فيلحقها الألم والحسرة والتدامة والخزى والذلة ، حيث باعته بفضب الله تعالى . وتتمثل هذه المعانى كلها فى آيات كثيرة نذكر منها قوله تعالى : « إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين » وذلك لأن « حجتهم داحضة عند ربهم ، وعليهم غضب ، ولهم عذاب شديد » (الشورى : ١٦) ، ويقول تعالى عنهم : « أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » (آل عمران : ٨٧) ، وأبلغ تعبير عما تلقاه هذه النفوس من العذاب والشقاء ، يتمثل فى قوله تعالى : « ولو أن لكل نفس ظلمت ، ما فى الأرض ، لافتت به ، وأسروا الندامة لما رأوا العذاب » ، (يونس : ٥٤) .

٣ - ونلاحظ أيضا أن موقفه من قضية مصير النفوس وأحوالها نى عالم الخلود ، يتفق بدرجات كبيرة مع موقف كل من ابن سينا والغزالي فى هذا المجال . وهو ما يجعلنا نزعّم أنه تأثر ببعض آرائهما وأفكارهما . فإذا كان قد أثبت مثلهما السعادة والشقاء النفسانيين ، وأرجع ذلك الى ما حصلته النفس فى الدنيا من الحكمة العلمية النظرية والحكمة العملية الخلقية ، فإنه لم يفصل القول فى درجات النفوس ومراتبها مثلما فصلا القول فيها ، واكتفى بالإشارة الى امكانية وجود هذه المراتب وتصورها على نحو كلى عام وأوضح الأساس الذى تقوم عليه مراتبها فى النعيم والسعادة ، أو العذاب والشقاء . ولعل السبب فى هذا ، هو أن العلم بدرجات النفوس ومراتبها فى العالم الآخر لا يخرج عن دائرة الظن أو الاحتمال الراجع ان وجد من النصوص الدينية والأدلة العقلية ما يرفع درجته . وعلى الرغم من أن العقل يستطيع أن يمدنا بتصور عام لهذه المراتب تتضح فيه بعض الفسروق التى تميز بين النفوس السعيدة والنفوس الشقية ، بل وتميز بين مراتب النفوس السعيدة بعضها وبعض ، ومراتب النفوس الشقية بعضها وبعض ، على أساس العلم والاعتقاد والعمل ، فإن تفاصيل هذه الفروق وتحديد هذه الدرجات والمراتب تحديدا دقيقا قاطعا ، هو مما يتأبى على العقل .

٤ - فيما يخص القدر اللازم من العلم والمعرفة الذى به تحظى النفس بالسعادة الأخروية وتنسأى عن درجة الشقاوة والعذاب ، فإن أبا البركات يتفق مع ابن سينا والغزالي فى القول بأن تحديد هذا القدر ليس أمرا ميسورا ، ولا يمكن النص عليه إلا على سبيل التقريب ، غير أنه أشار مثلهما الى أن هذا العلم يتمثل فى معرفة الانسان بموجودات عالم الطبيعة والارتقاء منها الى معرفة عالم ما وراء الطبيعة أو العالم العلوى وموجوداته من الملائكة ، وعلى قمته معرفة الله من حيث وجوده ووحدايته وصفاته وأفعاله . وإذا كان هذا هو ما تهدف اليه الفلسفة ، فإن ذلك يخول لنا القول بأن أبا البركات يرى أن الفلسفة طريق يقينى محقق الى نيل السعادة فى عالم الخلود ، هذا الى جانب ما تحصله النفس من أخلاق فاضلة وأعمال صالحة مما وردت به الشريعة الإسلامية .

وقد أشار كل من ابن سينا والغزالي الى مثل ذلك • ونسوق هنا نصا مفصلا للغزالي يتابع فيه ابن سينا في بيان هذا المعنى حيث يقول :
« ... وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات ، حتى يجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة ، فليس يمكنني أن أنص عليه نصا إلا بالتقريب • وأظن أن ذلك ، بأن يتصور نفس الانسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا ، ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان • ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعية في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنهاى ، ويتقرر عنده هيئة الكل ، ونسب أجزائه بعضها الى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه • ويتصور العناية الشاملة للكل وكيفيةها ، ويتحقق أن الذات الحق الموجد للكل ، أى وجود يخصها وأى وحالة تخصها ، وأنها كيف تعرف ، حتى لا يلحقها تغير وتكثر بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الوجود اليه جل وعلا • ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ، ازداد للسعادة استعدادا » (٢١) •

(٢١) قارن ما ورد عند الغزالي في « معارج القلس » ص ١٢٩ - ١٣١ ، بما ورد عند ابن سينا في « النجاة » ص ٢٩٤ - ٢٩٦ ، وما ورد عند أبي البركات في « المعتبر » ص ٢١٥ - ٢١٧ •

فهرست المصادر والمراجع

اولا : اهم المصادر والمراجع العربية

ثانيا : اهم المصادر والمراجع الأجنبية

أولا : المصادر والمراجع العربية

القرآن الكريم

- ١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ط بيروت لسنة ١٩٦٥ م .
- ٢ - ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج ٨ ، القاهرة لسنة ١٨٥٨ م .
- ٣ - ابن تفرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ، القاهرة لسنة ١٩٣٦ م .
- ٤ - ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، ج ١ تحقيق د. رشاد سالم ، القاهرة ١٩٧١ م .
- ٥ - ابن تيمية : بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، القاهرة ١٩٥٣ م .
- ٦ - ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، خمسة أجزاء في مجلد واحد ، القاهرة .
- ٧ - ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٨ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) : فصل المقال ، ط ١ ، بيروت ١٩٦١ م .
- ٩ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) : تهاافت التهاافت ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٧١ م .
- ١٠ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) : الكشف عن مناهج الأدلة ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٤ م .
- ١١ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، ج ٢ ، القسم الطبيعى ، ج ٣ ما بعد الطبيعة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٨ م .
- ١٢ - ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ، ج ١ ، ج ٢ ، القاهرة ١٩٦٠ م .
- ١٣ - ابن سينا : النجاة ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٣٨ م .
- ١٤ - ابن سينا : التعليقات ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٧٣ م .
- ١٥ - ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، القاهرة ١٩٠٨ م .
- ١٦ - ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط ١ ، القاهرة ١٩٤٩ م .
- ١٧ - ابن القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ١٣٢٦ هـ .
- ١٨ - ابن قيم الجوزية : شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، القاهرة .

- ١٩ - ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١٢ ، القاهرة ١٩٣٢ م .
- ٢٠ - أبو ريلة (د . محمد عبد الهادي) : الكندي وفلسفته ، القاهرة ، ١٩٥٠ م .
- ٢١ - أبو ريان (د . محمد علي) : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، وبه فصل احتوى موجز آراء أبي البركات في بعض مسائل الفلسفة الالهية ، الاسكندرية ١٩٨٠ م .
- ٢٢ - أبو ريان (د . محمد علي) : أصول الفلسفة الاشراقية ، ط ٢ ، بيروت ١٩٦٩ م .
- ٢٣ - أبو سعدة (د . محمد حسيني) : النفس وخلودها عند فخر الدين الرازي ، ط ١ القاهرة ١٩٨٩ م .
- ٢٤ - أبو سعدة (د . محمد حسيني) : الآثار السينوية في مذهب الغزالي ، القاهرة ١٩٩١ م .
- ٢٥ - أبو سعدة (د . محمد حسيني) : حقيقة المعاد بين الدين والفلسفة ، القاهرة ١٩٩٠ م .
- ٢٦ - أبو سعدة (د . محمد حسيني) : المنهج النقدي عند الباقلاني ، القاهرة ١٩٩١ م .
- ٢٧ - أبو الفدا : المختصر في أخبار البشر ، ج ٢ .
- ٢٨ - إخوان الصفا : الرسائل - الرسالة الرابعة ، القاهرة ١٩٣٨ م .
- ٢٩ - إخوان الصفا : رسالة جامعة الجامعة ، تحقيق عارف ناصر ، بيروت ، ١٩٥٩ م .
- ٣٠ - أرنولد : الدعوة الى الاسلام ، ط ٣ ، الترجمة العربية .
- ٣١ - الأشعري (أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٩ م .
- ٣٢ - الأشعري (أبو الحسن) : كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، القاهرة ١٩٥٥ م .
- ٣٣ - أفلاطون : فيدون ، ط ٢ ، تحقيق د . عزت قرني ، القاهرة ١٩٧٩ م .
- ٣٤ - أفلوطين : أنولوجيا - ضمن كتاب « أفلوطين عند العرب » للدكتور عبدالرحمن بدوي ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٦ م .
- ٣٥ - أفلوطين : التساعية الرابعة (في النفس) ، القاهرة ١٩٧٠ م .
- ٣٦ - إقبال (محمد) : تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ترجمة عباس محمود ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٨ م .

- ٣٧ - الأملى (سيف الدين) : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود ، القاهرة ١٩٧١ م .
- ٣٨ - أمين (أ . أحمد) : ضحى الاسلام ، ج ١ ، ط ٥ ، القاهرة ١٩٦٢ م .
- ٣٩ - أمين (أ . أحمد) : ظهر الاسلام ، ج ٤ ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦١ م .
- ٤٠ - بارتسولد : تاريخ الحضارة الاسلامية ، الترجمة العربية .
- ٤١ - بارتسولد : تاريخ الترك فى آسيا الصغرى ، الترجمة العربية .
- ٤٢ - الباقلانى (أبو بكر) : الانصاف ، نشرة زاهد الكوثرى ، القاهرة ، ١٩٥٠ م .
- ٤٣ - الباقلانى (أبو بكر) : التمهيد ، نشرة الاستاذين / محمود الخضرى ومحمد عبدالهادى أبو ريدة ، القاهرة ، ١٩٤٧ م .
- ٤٤ - بدوى (د . عبد الرحمن) : مذاهب الاسلاميين ، ج ١ ، ط ١ بيروت ١٩٧٣ م ، ج ٢ ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٧٩ م .
- ٤٥ - بدوى (د . عبد الرحمن) : أرسطو عند العرب ، ج ١ ، القاهرة ، ١٩٤٧ م .
- ٤٦ - بدوى (د . عبد الرحمن) : أفلاطون عند العرب ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٦ م .
- ٤٧ - بدوى (د . عبد الرحمن) : الأفلاطونية المحدثة عند العرب (نشر وتحقيق) ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٧٧ م .
- ٤٨ - برقلس : حجج برقلس فى قدم العالم ، ترجمة اسحق بن حنين ، ضمن كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » ، وقد ذكر الشهرسنانى فى كتابه « الملل والنحل » ج ٢ ، ثمان شبهات لبرقلس فى قدم العالم .
- ٤٩ - البغدادى (أبو البركات بن ملكا) : المعتبر فى الحكمة (٣ أجزاء) ، ط ١ ، حيدر آباد الدكن ج ١ ١٣٥٧ هـ ، ج ٢ ، ج ٣ - ١٣٤٨ هـ .
- ٥٠ - البغدادى (أبو الخير الحسن بن سوار) : مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا . ملحق رقم ١ بكتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » .
- ٥١ - بينيس : مادة « أبو البركات » بدائرة المعارف الاسلامية ، ج ٦ ، طبعة دار الشعب بالقاهرة ، ترجمة الأب قنوائى .
- ٥٢ - البيهقى : تنمة صوان الحكمة ، طبعة شفيق .

- ٥٣ - التفتازانى (د.أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ، ١٩٠٠ م .
- ٥٤ - التفتازانى (د.أبو الوفا) : دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، ط ١ ، القاهرة ١٩٥٧ م .
- ٥٥ - التفتازانى (د.أبو الوفا) : الانسان والكون فى الاسلام ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .
- ٥٦ - التفتازانى (د.أبو الوفا) : منخل الى التصوف الاسلامى ، ط ٣ ، القاهرة ١٩٧٩ م .
- ٥٧ - جاد الله (زهدى حسن) : المعتزلة ، القاهرة ١٩٤٧ م .
- ٥٨ - الجرجانى (السيد الشريف) : التعريفات ، ط الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٨ م .
- ٥٩ - الجوينى (أبو المعالى) : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق د. سامى النشار ، الاسكندرية ١٩٦٩ م .
- ٦٠ - الجوينى (أبو المعالى) : الارشاد الى قواطع الأدلة ، تحقيق د. محمد يوسف موسى وآخرين ، القاهرة ١٩٥٠ م .
- ٦١ - خنين (د. عبدالنعيم) : سلاجقة ايران والعراق ، ط ١ ، القاهرة .
- ٦٢ - الحموى (ياقوت) : معجم البلدان ، القاهرة ١٩٠٦ م .
- ٦٣ - دثيا (د.أ. سليمان) : الحقيقة فى نظر الغزالي ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩١٧ م .
- ٦٤ - دى فو (كارا) : ابن سينا ، ترجمة عادل زعيتر ، بيروت ١٩٧٠ م .
- ٦٥ - دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة د. محمد أبو ريده ، القاهرة ١٩٣٨ م .
- ٦٦ - الرازى (فخر الدين) : الأربعون فى أصول الدين ، ط حيدر آباد ، ١٩٣٥ م .
- ٦٧ - الرازى (فخر الدين) : لباب الاشارات ، ط ٢ ، ١٣٥٥ م .
- ٦٨ - الرازى (فخر الدين) : المباحث المشرقية ، ج ١ ، ج ٢ ، طهران ، ١٩٦٦ م .
- ٦٩ - الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، القاهرة .

- ٧٠ - الرازى (فخر الدين) : مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) بيروت ، ١٩٧٨ م .
- ٧١ - الراوندى : راحة الصدور ، ترجمة د . ابراهيم الشواربى وآخرين - القاهرة ١٩٦٠ م .
- ٧٢ - السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٣ ، القاهرة ، ١٩٠٦ م .
- ٧٣ - السهروردى (شهاب الدين) : هياكل النور ، تحقيق د . محمد أبو ريان ، ١٩٥٧ م .
- ٧٤ - السيوطى (جلال الدين) : صون المنطق والكلام ، ج ٢ ، القاهرة .
- ٧٥ - شرف (د . محمد جلال) : المذهب الاشرفى بين الفلسفة والدين . ط ٢ ، القاهرة ١٩٧٢ م .
- ٧٦ - الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم) : الملل والنحل ، ج ١ ، ج ٢ ، ج ٣ ، فى مجلد واحد ، القاهرة ١٩٦٨ م .
- ٧٧ - الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم) : نهاية الأقدام فى علم الكلام ، تحقيق ألفريد جيوم .
- ٧٨ - الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم) : مصارعة الفلاسفة ، تحقيق د . سهير مختار ، القاهرة ١٩٧٦ م .
- ٧٩ - صبحى (د . د . أحمد محمود) : فى علم الكلام ، ج ١ ، الاسكندرية ، ١٩٧٨ م .
- ٨٠ - صبحى (د . د . أحمد محمود) : الزيدية ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٨٤ م .
- ٨١ - صليبيا (د . د . جميل) : المعجم الفلسفى (مواد مختلفة) ، ج ١ ، بيروت ١٩٧٨ م ، ج ٢ ، بيروت ١٩٧٩ م .
- ٨٢ - عثمان (د . صبرى) : الفلسفة الطبيعية والالهية عند أبى البركات البغدادى ، رسالة دكتوراه خطية بكلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٨٢ م .
- ٨٣ - العراقى (د . د . محمد عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، ط ٤ ، القاهرة ١٩٧٨ م .
- ٨٤ - العراقى (د . د . محمد عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، ط ٤ ، القاهرة ١٩٧٩ م .

- ٨٥ - العراقي (د.أ. محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ، ط ٧ ،
القاهرة ١٩٨٣ م .
- ٨٦ - العراقي (د.أ. محمد عاطف) : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ،
ط ١ ، القاهرة ١٩٨٠ م .
- ٨٧ - العراقي (د.أ. محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، ط ١ ،
القاهرة ١٩٧١ م .
- ٨٨ - الغزالي (الامام أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دينا ،
ط ٢ ، القاهرة ١٩٥٥ م .
- ٨٩ - الغزالي (الامام أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، ط ٢ ، القاهرة ،
٩٠ - الغزالي (الامام أبو حامد) : مشكاة الأنوار ، تحقيق د. أبو الغلا
عفيفي ، القاهرة ١٩٦٤ م .
- ٩١ - الغزالي (الامام أبو حامد) : معارج القدس ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٩٢ - الغزالي (الامام أبو حامد) : معراج السالكين ، ضمن كتاب « القصور
العوالي من رسائل الامام الغزالي » ج ٣ ، القاهرة ١٩٧٥ م .
- ٩٣ - الفارابي (أبو النصر) : عيون المسائل ، القاهرة ١٩٠٧ م .
- ٩٤ - الفارابي (أبو نصر) : فصوص الحكم ، نشرة ديتريشي ، لندن ،
١٩١٩ م .
- ٩٥ - الفارابي (أبو نصر) : الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق د. البير
نصري ، بيروت ١٩٦٠ م .
- ٩٦ - فرنر (شارل) : الفلسفة اليونانية ، ترجمة تيسير شيوخ الأرض ،
بيروت ١٩٦٨ م .
- ٩٧ - الكندي (أبو يوسف يعقوب) : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم
العالم ، ضمن كتاب « رسائل الكندي الفلسفية » ج ١ ، تحقيق د. أبورية
- ٩٨ - الكندي (أبو يوسف يعقوب) : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ،
ضمن الكتاب السابق .
- ٩٩ - كوردان (هنري) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ترجمة نصير
مروة وزميله ، بيروت ١٩٦٦ م .

- ١٠٠ - مذكور (د.أ.د. إبراهيم بيومي) : فى الفلسفة الاسلامية - منهج وتطبيقه ، ج ١ ، ط ٢ ١٩٦٨م ، ج ٢ ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٧٦م .
- ١٠١ - موسى (د.أ.د. محمد يوسف) : القرآن والفلسفة ، القاهرة ١٩٦٦م .
- ١٠٢ - النملوى (أ. سليمان) : دراسته بنهاية ج ٣ من كتاب « المعتبر فى الحكمة » لأبى البركات البغدادى .
- ١٠٣ - النشار (د.أ.د. على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٧م .
- ١٠٤ - النشار (د.أ.د. على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٥٤م .
- ١٠٥ - نصرى (د. البير) : فلسفة المعتزلة ، جزآن .
- ١٠٦ - الهمداني (القاضي عبد الجبار) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، ج ٤ ، ج ٥ ، ج ٨ .
- ١٠٧ - الهمداني (القاضي عبد الجبار) : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د. عبد الكريم العثمان .
- ١٠٨ - هويدى (د.أ.د. يحيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٧٩م .
- ١٠٩ - ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٩ .

ثانياً : المراجع الأجنبية :

1. Arberry : Avicenna on theology, London, 1951.
2. Brown : Literary history of Persia, Vol. 1. London, 1906.
3. Corbin : Histoire de la philosophie Islamique, 1948.
4. Leon Gauthier : Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, Paris, 1934.
5. Macdonald : Development of Muslim Theology, Beirut, 1965.
6. Madkour (I. B.) : La place d'Al farabi dans l'école philosophique Muslmane, Paris, 1934.
7. Okhman (A. L.) : The Concept of Man in Islam in the writings of Al-Gazali, 1960.
8. Sharif (M. M.) : A history of muslim philosophy, London, 1963.
9. Watt (M.) : Islamic philosophy and theology, Edinbera, 1962.
10. Watt (M.) : The Reality of God. London, 1957.
11. Whittaker (T.) : The Neo-platonists, 2 ed, Combridge, 1928.
12. Wolzer (R.) : Islamic philosophy, in a History of Philosophy Eastern and Western, ed., by Radha Krishnom, Vol. 11.

فهرست الموضوعات

(م ١٧ - الوجود والخلود)

١ - ح	المقدمة :
١٥	الباب الأول : أبو البركات ومنهجه
١٧	الفصل الأول : أبو البركات في عصره
١٩	أولا : عصر أبي البركات
٣٢	ثانيا : سيرته
٣٩	ثالثا : واقعة إسلامه
٤٤	رابعا : آثاره
٤٩	الفصل الثاني : الاعتبار منهج أبي البركات
٥٢	أولا : مفهوم الاعتبار ودلالاته
٥٦	ثانيا : دعائم منهج الاعتبار
٦٦	ثالثا : خصائص المنهج وضوابطه
٧٥	الباب الثاني : وجود الله (واجب الوجود)
٧٧	الفصل الأول : إثبات وجود واجب الوجود
٧٩	أولا : أدلة أبي البركات على وجود الله
٨١	١ - دليل الممكن والواجب
٨٣	٢ - دليل العلية
٨٥	٣ - دليل العلم
٨٧	٤ - دليل النظام
٨٩	ثانيا : وحدانية الله (المبدأ الأول)
٩٥	الفصل الثاني : صفات الله (واجب الوجود)
٩٧	البعد الأول : الصفات الذاتية الإيجابية
١٠٢	البعد الثاني : التنزيه
١٠٤	البعد الثالث : العلم الإلهي
١٠٥	أولا : نقض مذهب أرسطو في العلم الإلهي وحججه
١١١	ثانيا : نقد مذهب ابن سينا وأدلته عليه
١١٧	ثالثا : مذهب أبي البركات في العلم الإلهي
١٢٢	البعد الرابع : رؤية الله (نور الأنوار)

١٢٩	تعقيب
١٣٥	الفصل الثالث : الغاية في الفعل الالهي
١٣٧	أولا : الفعل الالهي فعل غائي
١٤٢	ثانيا : الله هو الغاية القصوى
١٤٥	الباب الثالث : وجود العالم
١٤٧	الفصل الأول : نقد مذاهب السابقين في وجود العالم
١٤٩	أولا : مذاهب وجود العالم حتى عصر أبي البركات
١٤٩	١ - خلق العالم في القرآن الكريم
١٥٢	٢ - مذهب المتكلمين في حدوث العالم
١٥٦	٣ - مذهب الفلاسفة في قدم العالم
١٥٩	ثانيا : نقد مذهب القائلين بحدوث العالم
١٦٨	ثالثا : نقد مذهب القائلين بقدم العالم (نظرية الصدور)
١٧٥	الفصل الثاني : مذهب أبي البركات في وجود العالم
١٧٧	أولا : العالم مخلوق قديم لله تعالى
١٨٦	ثانيا : الخلق وترتيب الموجودات
١٩٥	الباب الرابع : الخلود
١٩٧	الفصل الأول : وجود النفس الإنسانية
١٩٩	أولا : تمهيد
٢٠٣	ثانيا : براهين أبي البركات على وجود النفس
٢١١	ثالثا : بواعثه الى هذه البرهنة
٢١٤	رابعا : حدوث النفس :
٢١٥	١ - نقد برهان ابن مينا على حدوث النفس
٢١٧	٢ - برهان أبي البركات على حدوثها
٢١٩	٣ - تعقيب
٢٢٣	الفصل الثاني : خلود النفس

- أولا : تمهيد ٢٢٥
- ثانيا : إبراهيم أبي البركات على خلود النفس ٢٢٩
- ثالثا : إثبات السعادة والشقاوة النفسانيين في عالم الخلود ٢٣٥
- رابعا : مصير النفوس وأحوالها في عالم الخلود ٢٣٨
- خامسا : تعقيب ...
- فهرست المصادر والمراجع : ٢٤٧
- أولا : أهم المصادر والمراجع العربية ٢٤٩
- ثانيا : المراجع الأجنبية ٢٥٦
- فهرست الموضوعات : ٢٥٧ - ٢٦١

رقم الايداع : ٧٤٧٣ / ١٩٩٣
الترقيم الدولي
I'S'B'N : 977 — 00 — 5604 — 9

دار
أبو حريه
للطباعة

